1

زمین تنها عمل تنها زمین با تخم ای کامل
بغیر آن همه صورة بود ناجائز و باطل

Süleymaniye U. Kütüphanesi
Kısmı: Erzincan
Yeni Kayıt No.: 38
Eski Kayıt No.: 2955

173
4261

Y: 168
S: 21
14X7,5

بسم الله الرحمن الرحيم

حامدا لله تعالى اولا وثانيا ولعناه الثناء اليه ثانيا وعلى افضل رسله
محمد واله مصليا وفي علية الصلوات مجلبا ومصليا وبعد فان العبد
المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود ابن تاج الشريعة
سعد جده وانجح جده يقول لما وفقني الله تعالى بتاليف تنقيح الاصول اردت
ان اشرح مشكلاته وافتح مغلقاته معرضا عن شرح المواضع التي من لم
يحلها بغير الاطناب لا يحل له النظر في ذلك الكتاب واعلم ان لما كثر
كتاب التنقيح سارع بعض الاصحاب الى انتساخه ومباحثته وانتشر
النسخ في بعض الاطراف ثم بعد ذلك وقع فيه نوع من التغييرات
وشيء من المحو والاثباتات فكتبت في هذا الشرح عبارة المتن على النمط
الذي تقرر لتغير النسخ المكتوبة قبل التغيير الى هذا النمط ثم لما
يسر الله اتمامه وفضل بالاختتام ختامه مشتملا على تعريفات وحجج
مؤسسة على قواعد المعقول وتفريعات مرصصة بعد ضبط الاصول
وترتيب انيق لم يسبقني على مثله احد مع تدقيقات غامضة
لم يبلغ احد من فرسان هذا العلم الى هذا الامد سميت هذا
الكتاب بالتوضيح في حل غوامض التنقيح والله تعالى مسؤول
ان يعصم عن الخطاء والخلل كلامنا وعن السهو والزلل اقلامنا

2

كلامنا وعن السهو والزلل اقلامنا اليه يصعد الكلم الطيب افتتح بالضمير
قبل الذكر ليدل على حضوره في الذهن فان ذكر الله تعالى كيف لا يكون
في الذهن عند افتتاح الكلام كقوله تعالى وبالحق انزلناه وبالحق نزل و
قوله انه لقران كريم قوله الطيب صفة للكلم والكلم ان كان جمعا فكل جمع
يفرق بينه وبين واحده بالتاء يجوز فيه صفة التذكير والتانيث ونخل نخاوية
ونخل منقعر من محامد لاصولها من مشارع الشرع ماء وفروعها من
قبول القبول نماء القبول الاول ريح الصبا على ان جعل اصول الشرع
ممهدة المباني وفروعها رقيقة الحواشي اي لطيفة الاطراف
دقيقة المعاني بنى على اربعة اركان قصر الاحكام واحكمه بالمحكمات غاية
الاحكام وفصل المتشابهات مقصورات خيام الاستتار ابتلاء لقلوب
الراسخين فان انزال المتشابهات شيئا منها هنا وهو الوقف اللازم على قوله
وما يعلم تاويله الا الله لابتلاء الراسخين في العلم بكبح عنان ذهنهم عن التفكر
فيها والوصول الى ما يشتاقون اليه من العلم بالاسرار التي اودعها فيها ولم
يطلع احدا من خلقه عليها والنصوص منصة عرايس ابكار افكار
المتفكرين منصة العروس مكان يرفع العروس عليه للجلوة وكشف
القناع عن جمال مخدرات كتابه بسنة نبيه المصطفى وفصل خطابه اي
الخطاب الفاصل بين الحق والباطل صلى الله عليه وعلى اله واصحابه رفع
اعلام الدين باجماع المجتهدين ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين
اراد بمعالم العلم العلل التي يعلم القايس بها الحكم في المقيس واراد بالمعتبرين
بكسر الباء القايسين ومسالكهم هي مواقع سلوكهم باقدام الفكر من موارد
النصوص الى الاحكام الثابتة في الفروع فمبدا سلوكهم هو لفظ النص

فيعبرون منه الى معانيه اللغوية الظاهرة ثم منها الى معانيها الشرعية
الباطنة فيجدون فيها علامات واماراتٍ وضعها الشارع ليهتدوا بها الى
مقاصدهم ولما قال بني على اربعة اركان قصر الاحكام ذكر الاركان الاربعة
وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الوجه الذي بنى الشارع قصر
الاحكام عليها وبعد فان العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة عبيد
الله بن مسعود بن تاج الشريعة سعد جده وجد سعده يقول لما رأيت
فحول العلماء مكبين في كل عهد وزمان على مباحثة اصول الفقه اي
مقبلين عليها من اكب على وجهه سقط عليه فانه من اقبل على الشيء
غاية الاقبال فكانه اكب عليه للشيخ الامام مقتدى الائمة العظام فخر
الاسلام علي البزدوي بوأه الله تعالى دار السلام وهو كتاب جليل الشان
باهر البرهان مركوز كنوز معانيه في صخور عباراته ومرموز غوامض نكته
في دقائق اشاراته ووجدت بعضهم طاعنين على ظواهر الفاظه لقصور نظرهم
عن مواقع لحاظه اي لايدركون بامعان النظر ما يدركه هو بالحاظ عينه
من غير ان ينظر اليه قصدا اردت تنقيحه وتنظيمه وحاولت اي طلبت
تبيين مراده وتفهيمه على قواعد المعقول تاسيسه وتقسيمه موردا
فيه زبدة مباحث المحصول واصول الامام المدقق جمال العرب ابن
الحاجب مع تحقيقات بديعة وتدقيقات غامضة منيعة تخلو الكتب
عنها سالكا فيه مسلك الضبط والايجاز متشبثا باهداب السحر متمسكا بعروة
الاعجاز اختار في الاعجاز العروة وفي السحر الاهداب لان الاعجاز اقوى
واوثق من السحر واختار في العروة لفظ الواحد وفي الاهداب لفظ الجمع
لان الاعجاز في الكلام ان يؤدى المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من

من الطرق ولا يكون هذا الا واحدا واما السحر في الكلام فهو دون
الاعجاز وطرقه فوق الواحد فاورد فيه لفظ الجمع وسميته بتنقيح الاصول
والله تعالى مسئول ان ينفع به مؤلفه وكاتبه وقارئه وطالبه ويجعله
خالصا لوجهه الكريم انه هو البر الرحيم ⁂ ⁂ ⁂ اصول الفقه اي هذا
اصول الفقه او اصول الفقه ما هي فنعرفها اولا باعتبار الاضافة وثانيا
باعتبار انه لقب لعلم مخصوص اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف
المضاف والمضاف اليه فقال الاصل ما يبتني عليه غيره فالابتناء شامل
للابتناء الحسي وهو ظاهر وللابتناء العقلي وهو ترتب الحكم على دليله
وتعريفه بالمحتاج اليه لا يطرد وقد عرفه الامام في المحصول بهذا واعلم ان
التعريف اما حقيقي كتعريف الماهيات الحقيقية واما اسمي كتعريف الماهيات
الاعتبارية كما اذا ركبنا شيئا من امور هي اجزاؤه باعتبارنا ثم
وضعنا لهذا المركب اسما كالاصل والفقه والجنس والنوع ونحوها فالتعريف
الاسمي تبيين ان هذا الاسم لاي شيء وضع وشرط كلا التعريفين الطرد اي
كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود والعكس اي كل ما صدق عليه
المحدود صدق عليه الحد فاذا قيل في تعريف الانسان انه حيوان ماش لا يطرد
ولو قيل حيوان كاتب بالفعل لا ينعكس ثم اشار الى تعريف الاصل بتعريف
اسمي اي بيان ان لفظ الاصل لاي شيء وضع فالتعريف الذي ذكر في
المحصول لا يطرد لانه اي الاصل لا يطلق على الفاعل اي العلة الفاعلية و
الصورة اي العلة الصورية والغاية اي العلة الغائية والشروط
كادوات الصناعة مثلا فعلم ان هذا التعريف صادق على هذه الاشياء
لكونها محتاجا اليها والمحدود لا يصدق عليها لان شيئا من هذه الاشياء لا يسمى

اصلا فلا يصح هذا التعريف الاسمي والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها
ويزاد عملا ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف ومن
لم يزد اراد الشمول هذا التعريف منقول عن ابي حنيفة رحمه الله فالمعرفة
ادراك الجزئيات عن دليل فخرج التقليد وقوله ما لها وما عليها يمكن ان يراد به
ما ينتفع به النفس وما تتضرر به في الاخرة بدلالة قوله تعالى لها ما كسبت وعليها
ما اكتسبت فان اريد بهما الثواب والعقاب فاعلم ان ما ياتي به المكلف اما
واجب او مندوب او مباح او مكروه كراهة تنزيه او مكروه كراهة تحريم
او حرام فهذه ستة ثم لكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك اي عدم
الفعل فصارت اثني عشر ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه وفعل
الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب مما يعاقب عليه والباقي لا يثاب ولا
يعاقب عليه فلا يدخل في شيء من القسمين وان اريد بالنفع عدم العقاب
وبالضرر العقاب ففعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب يكون من
القسم الثاني اي مما يعاقب عليه والتسعة الباقية يكون من الاول اي
مما لا يعاقب عليه وان اريد بالنفع الثواب وبالضرر عدم الثواب ففعل
الواجب والمندوب مما يثاب عليه ثم العشرة الباقية مما يثاب عليها و
يمكن ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يجب عليها ففعل ما سوى
الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب يجوز لها وفعل الواجب
وترك الحرام والمكروه تحريما يجب عليها بقي فعل الحرام والمكروه تحريما
وترك الواجب خارجين عن القسمين ويمكن ان يراد بما لها وما عليها
ما يجوز لها وما يحرم عليها فيشملان جميع الاصناف اذا عرفت هذا فالحمل على
وجه لا يكون بين القسمين واسطة اولى ثم ما لها وما عليها يتناول الا

الاعتقاديات كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات اي الاخلاق الباطنة
والملكات النفسانية والعمليات كالصلوة والصوم والبيع ونحوها
فمعرفة ما لها وما عليها من الاعتقاديات هي علم الكلام ومعرفة ما لها
وما عليها من الوجدانيات هي علم الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر
والرضا وحضور القلب في الصلوة ونحو ذلك ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات
هي الفقه المصطلح فان اردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملا على قوله ما لها
وما عليها وان اردت ما يشمل الاقسام الثلثة لم تزد وابو حنيفة
رحمه الله انما لم يزد عملا لانه اراد الشمول اي اطلق الفقه على العلم بما لها وما عليها
سواء كان من الاعتقاديات او الوجدانيات او العمليات ومن ثم سمي
الكلام فقها اكبر وقيل العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها
التفصيلية فالعلم جنس والباقي فصل فقوله بالاحكام يمكن ان يراد
بالحكم هنا اسناد امر الى آخر ويمكن ان يراد الحكم المصطلح وهو خطاب
الله تعالى فان اريد الاول يخرج العلم بالذوات والصفات التي ليست
باحكام اي يخرج التصورات وبقي التصديقات وبالشرعية يخرج العلم
بالاحكام العقلية والحسية كالعلم بان العالم حادث والنار محرقة وان
اريد الثاني فقوله بالاحكام يكون احترازا عن علم ما سوى خطاب
الله تعالى المتعلق آه فالحكم بهذا التفسير قسمان شرعي اي خطاب الله تعالى
بما يتوقف على الشرع وغير شرعي اي خطاب الله تعالى بما لا يتوقف على
الشرع كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي صلى الله عليه
وسلم ونحوهما مما لا يتوقف على الشرع لتوقف الشرع عليه ثم الشرعي اما نظري
واما عملي فقوله العملية يخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم بان

الاجماع حجة وقوله من ادلتها اى العلم الحاصل للشخص الموصوف به من ادلتها
المخصوصة بها وهى الادلة الاربعة وهذا القيد يخرج التقليد لان المقلد
وان كان قول المجتهد دليلا له لكنه ليس من تلك الادلة المخصوصة وقوله
التفصيلية يخرج الاجمالية كالمقتضى والنافى وقد زاد ابن الحاجب على هذا
قوله بالاستدلال ولا شك انه مكرر ولما عرف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية
وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعية فقال والحكم قيل خطاب الله تعالى هذا
التعريف منقول عن الاشعرى فقوله خطاب الله تعالى يشمل جميع الخطابات
وقوله المتعلق بافعال المكلفين يخرج ما ليس كذلك فبقى فى الحد نحو خلقكم وما
تعملون مع انه ليس بحكم فقال بالاقتضاء اى الطلب وهو اما طلب الفعل
جازما كالايجاب او غير جازم كالندب او اما طلب الترك جازما كالتحريم او غير
جازم كالكراهة او التخيير اى الاباحة وقد زاد البعض او الوضع ليدخل
الحكم بالسببية والشرطية ونحوهما اعلم ان الحكم نوعان اما تكليفى
وهو المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير واما وضعى وهو الخطاب
بان هذا سبب ذلك او شرط ذلك كالدلوك سبب للصلوة والوضوء
شرط لها فلما ذكر احد النوعين وهو التكليفى وجب ذكر النوع الاخر وهو
الوضعى لانه داخل فى الاقتضاء او التخيير لان المعنى من كون الدلوك
سببا للصلوة انه اذا وجد الدلوك وجبت الصلوة ح والوجوب
من باب الاقتضاء لكن الحق هو الاول لان المفهوم من الحكم الوضعى
تعلق شئ بشئ اخر والمفهوم من الحكم التكليفى ليس هذا ولزوم احدهما
الاخر صورة لا يدل على اتحادهما وبعضهم عرف الحكم الشرعى بهذا
اى بعض المتاخرين من متابعى الاشعرية قالوا الحكم الشرعى خطاب الله تعالى

فاخرجه بقوله
نسخه

ان فالحكم على هذا الاسناد امر اخر والفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب
كالوجوب والحرمة مجازا بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول كالخلق
على المخلوق لكن لما شاع فيه صار منقولا اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية
يرد عليه اى على تعريف الحكم وهو خطاب الله تعالى ان الحكم المصطلح ما ثبت
بالخطاب لا هو اى لا الخطاب فلا يكون ما ذكر تعريفا للحكم المصطلح بين
الفقهاء وهو المقصود بالتعريف هنا وايضا يخرج ما يتعلق بفعل الصبى
كجواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة ونحو ذلك فانه ليس
بمتعلق بافعال المكلفين مع انه حكم فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعل
وليه قلنا هذا فى الاسلام والصلوة لا يصح واما فى غير الاسلام والصلوة
فان تعلق الحق بماله او بذمته حكم شرعى ثم اداء الولى حكم اخر مرتب
على الاول لا عينه وسيجئ فى باب الحكم الاحكام المتعلقة بافعاله فينبغى
ان يقال بافعال العباد ويخرج منه ما ثبت بالقياس اذ لا خطاب هنا
الا ان يقال اعلم ان المصادر قد يقع ظرفا نحو اتيتك طلوع الفجر اى وقت
طلوعه فقوله الا ان يقال من هذا القبيل فانه استثناء مفرغ من قوله و
يخرج منه ما ثبت بالقياس اى فى جميع الاوقات الا وقت قوله فى جواب
الاشكال يترك بالقياس ان الخطاب ورد بهذا الا انه ثبت بالقياس فان
القياس مظهر للحكم لا مثبت فاندفع الاشكال وايضا يخرج امنوا وفاعتبروا
اى من الحد مع انهما حكم فالمراد من الايمان هنا التصديق فوجوب التصديق
حكم مع انه ليس من الافعال اذ المراد من الافعال افعال الجوارح ووجوب
الاعتبار اى القياس حكم مع انه ليس من افعال الجوارح ويقع التكرار
بين العملية وبين المتعلق بافعال المكلفين لانه قال فى حد الفقه العلم

بالاحكام الشرعية العملية والحكم خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين
فيكون حد الفقه العلم بخطابات الله تعالى المتعلقة بافعال المكلفين الشرعية
العملية فيقع التكرار الا ان يقال نعني بالافعال ما يعم فعل الجوارح وفعل
القلب وبالعملية ما يختص بالجوارح فاندفع بهذه العناية التكرار وخرج
جواب الاشكال المتقدم وهو قوله يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا لانهما من افعال
القلب الشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع سواء كان الخطاب واردا
في عين هذا الحكم او واردا في صورة يحتاج اليها هذا الحكم كالمسائل القياسية
فيكون احكامها شرعية اذ لولا خطاب الشارع في المقيس عليه لا يدرك الحكم
في المقيس فيدخل في حد الفقه حسن كل شيء وقبحه عند من اثبت كونهما
عقليين اعلم ان عندنا وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الافعال و
قبحها يدرك عقلا وبعضها لا بل يتوقف على خطاب الشارع فالاول
لا يكون من الفقه بل هو علم الاخلاق والثاني هو الفقه وحد الفقه يكون
صحيحا جامعا مانعا على هذا المذهب واما عند الاشعري واتباعه
فحسن كل فعل وقبحه شرعي فيكونان من الفقه مع ان حسن التواضع
والجود ونحوهما وقبح اضدادهما لا يعدان من الفقه المصطلح عند احد فيدخل
في الفقه المصطلح ما ليس منه فلا يكون هذا تعريفا صحيحا للفقه المصطلح على
مذهب الاشعري ولا يراد عليه اي على حد الفقه المصطلح التي لا يعلم كونها
من الدين ضرورة لاخراج مثل الصلوة والصوم فانهما منه وليس المراد
بالاحكام بعضها وان قيل اعلم ان هذا القيد ذكر في المحصول ليخرج مثل
الصلوة والصوم وامثالهما اذ لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها
وليس كذلك فاقول هذا القيد ضايع لانا لا نسلم انه لو لم يخرج لكان الشخص العالم

العالم بوجوبهما فقيها لان المراد بالاحكام ليس بعضها وان قيل فان الشخص
العالم بانه مسئلة من ادلتها سواء علم كونها من الدين ضرورة او لم يعلم
كالمسائل الغريبة التي في كتاب الرهن ونحوه لا يسمى فقيها فالعلم بوجوب
الصلوة والصوم من الفقه مع ان العالم بذلك وحده لا يسمى فقيها كالعلم
بانه مسئلة غريبة فانه من الفقه لكن العالم بها وحدها ليس بفقيه فلا معنى
لاخراجهما منه لذلك العذر الفاسد ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام الكل لان
الحوادث لا تكاد تتناهى ولا ضابط لجميع احكامها ولا يراد كل واحد واحد
لوجود لا ادري ولا بعض لانه لا نسبة معينة بالكل كالنصف او الاكثر للجهل به
ولا التهيؤ للكل اذ التهيؤ البعيد قد يوجد لغير الفقيه والقريب مجهول
غير منضبط ولا يراد انه يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد لان العلماء
المجتهدين لم يتيسر لهم علم بعض الاحكام مدة حيوتهم كابي حنيفة رحمه الله
لم يدر الدهر وللخطاء في الاجتهاد ولان حكم بعض الحوادث ربما يكون مما
ليس للاجتهاد فيه مساغ وايضا لا يليق في الحدود ان يذكر العلم ويراد
به تهيؤ مخصوص اذ لا دلالة للفظ عليه اصلا واذا عرفت هذا فلا بد ان
يكون الفقه على الجملة متناهية مضبوطة فلهذا قال بل هو العلم بكل الاحكام
الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع عليها
من ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها فالمعتبر ان يعلم في اي وقت
كان جميع ما قد ظهر نزول الوحي به في ذلك الوقت فالصحابة رضي الله عنهم
كانوا فقهاء في وقت نزل بعض الاحكام بعده ثم ما لم يظهر نزول الوحي
به قد لا يعلمه الفقيه والصحابة رضي الله عنهم لعربيتهم كانوا عالمين بما ذكر
ولم يطلق الفقيه الا على المستنبطين منهم وعلم المسائل الاجماعية يشترط

الا في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعدم الاجماع في زمنه لا المسائل
القياسية للدور بل شرط ملكة الاستنباط الصحيح وهو ان يكون مقرونا بشرائطه
وما قيل ان الفقه ظني فلم اطلق العلم عليه فجوابه اولا انه مقطوع به فان
الجملة التي ذكرنا انها فقه وهي ما قد ظهر نزول الوحي به وما انعقد الاجماع
عليه قطعية وثانيا ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات
كالطب ونحوه وثالثا ان الشارع لما اعتبر غلبة الظن في الاحكام صار كانه
قال كلما غلب ظن المجتهد بالحكم يثبت الحكم فكلما وجد ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم
مقطوعا به فهذا الجواب على مذهب من يقول ان كل مجتهد مصيب يكون
صحيحا واما عند من لا يقول به فيراد بقوله كلما غلب ظن المجتهد يثبت الحكم
انه يجب عليه العمل او يثبت الحكم بالنظر الى الدليل وان لم يثبت في علم الله تعالى
واصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع والقياس وان كان ذا فرع على
الثلثة لما ذكر ان اصول الفقه ما يبتني عليه الفقه اراد ان يبين ان
ما يبتني عليه الفقه اي شيء هو فقال هو هذه الاربعة فالثلثة الاول اصول
مطلقة لان كل واحد مثبت للحكم اما القياس فهو اصل من وجه لانه اصل
بالنسبة الى الحكم فرع من وجه لانه فرع بالنسبة الى الثلثة الاول اذ العلة فيه
مستنبطة من مواردها فيكون الحكم الثابت بالقياس ثابتا بتلك الادلة
وايضا هو ليس بمثبت بل هو مظهر اما نظير القياس المستنبط من الكتاب
فكقياس حرمة اللواطة على حرمة الوطي في حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى
قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض والعلة هي الاذى واما المستنبط
من السنة فكقياس حرمة قفيز من الجص بقفيزين على حرمة قفيز من الحنطة
بقفيزين الثابتة بقوله صلى الله عليه وسلم الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد و

والفضل ربوا واما المستنبط من الاجماع فاوردوا لنظيره قياس الوطي
الحرام على الحلال في حرمة المصاهرة كقياس حرمة وطي ام المزنية على
حرمة وطي ام امته التي وطئها والحرمة في المقيس عليه ثابتة اجماعا ولا
نص فيه بل النص ورد في امهات النساء من غير اشتراط الوطي
ولما عرف اصول الفقه باعتبار الاضافة فالان يعرفه باعتبار انه لقب
لعلم مخصوص فيقول وعلم اصول الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل بها اليه
على وجه التحقيق اي العلم بالقضايا الكلية التي يتوصل بها الى الفقه توصلا
قريبا وانما قلنا توصلا قريبا احترازا عن المبادي كالعربية والكلام و
قوله على وجه التحقيق احتراز عن علم الخلاف والجدل فانه وان اشتمل على
القواعد الموصلة الى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه الزام
الخصم وذلك كقواعد المذكورة في الارشاد والمقدمة ونحوهما التي تبتني
عليها النكت الخلافية ونعني بالقضايا الكلية المذكورة ما يكون احدى
مقدمتي الدليل على مسائل الفقه اي اذا استدللت على مسائل الفقه
بالشكل الاول فكبرى الشكل الاول هي تلك القضايا الكلية كقولنا هذا
الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس
فهو ثابت واذا استدللت على مسائل الفقه بالملازمات الكلية مع وجود
الملزوم فالملازمات الكلية هي تلك القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لانه
كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا لكن القياس
دل على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا واعلم انه يمكن ان لا تكون هذه
القضية الكلية بعينها مذكورة في مسائل اصول الفقه لكن تكون مندرجة
في قضية كلية هي مذكورة في مسائل اصول الفقه كقولنا كلما دل القياس

ونعني بالقضايا الكلية اعلم ان المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبرا ومن حيث افادة الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزءا من الدليل مقدمة ومن حيث يطلب بالدليل مطلوبا ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يقع في العلم ويسئل عنه مسئلة فالذات واحدة

على الوجوب فصورة النزاع يثبت الوجوب فيها فان هذه الملازمة مندرجة
تحت هذه الملازمة وهي كلما دل القياس على ثبوت كل حكم هذا
شأنه يثبت هذا الحكم والوجوب من جزئيات ذلك الحكم فكانه قيل كلما
دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب وكلما دل القياس على الجواز يثبت
الجواز فالملازمة التي هي احدى مقدمتي الدليل تكون من مسائل اصول
الفقه بطريق التضمن ثم اعلم ان كل دليل من الادلة الشرعية انما يثبت به
الحكم اذا كان مشتملا على شرائط تذكر في مواضعها ولا يكون الدليل منسوخا ولا
يكون له معارض مساو او راجح ويكون القياس قد ادى اليه رأي المجتهد
حتى لو خالف اجماع المجتهدين يكون باطلا فالقضية المذكورة سواء جعلناها
كبرى او ملازمة انما تصدق كلية اذا اشتملت على هذه القيود فالعلم
بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون علما بالقضية الكلية التي هي احدى
مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فيكون تلك المباحث من مسائل اصول
الفقه وقولنا يتوصل بها اليه الظاهر ان هذا مختص بالمجتهد فان المبحوث
عنه في هذا العلم قواعد يتوصل المجتهد بها الى الفقه فان المتوصل الى الفقه
ليس الا المجتهد فان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة التي ليس المقلد
منها فلهذا لم يذكر مباحث التقليد والاستفتاء في كتبنا ولا يبعد ان يقال
انه يعم المجتهد والمقلد فالادلة الاربعة انما يتوصل بها المجتهد لا المقلد فاما
المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فالمقلد يقول هذا الحكم واقع عندي
لانه ادى اليه رأي ابي حنيفة رحمه الله وكلما ادى اليه رأيه فهو واقع عندي
فالقضية الثانية من اصول الفقه ايضا فلهذا ذكر البعض في كتب الاصول
مباحث التقليد والاستفتاء ففي هذا علم اصول الفقه هو العلم بالقواعد

التي يتوصل بها الى مسائل الفقه ولا يقال الى الفقه لان الفقه هو العلم بالاحكام
من الادلة وقولنا على وجه التحقيق لا ينافي هذا المعنى فان تحقيق المقلد
ان يقلد مجتهدا ويعتقد ذلك المقلد حقية رأي ذلك المجتهد هذا الذي ذكرنا
انما هو بالنظر الى الدليل اما بالنظر الى المدلول فان القضية المذكورة
انما يمكن اثباتها كلية اذا عرف انواع الحكم وان اي نوع من الاحكام
يثبت باي نوع من الادلة بخصوصية ناشئة من الحكم بكون هذا الشيء
علة لذلك فان هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس ثم المباحث المتعلقة
بالمحكوم به وهو فعل المكلف لكونه عبادة وعقوبة ونحو ذلك مما يندرج
في كلية تلك القضية فان الاحكام تختلف باختلاف افعال المكلفين فان
العقوبات لا يمكن ايجابها بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه
وهو المكلف ومعرفة الاهلية والعوارض التي تعرض على الاهلية
سماوية ومكتسبة مندرجة تحت تلك القضية الكلية ايضا لاختلاف
الاحكام باختلاف المحكوم عليه وبالنظر الى وجود العوارض وعدمها
فيكون تركيب الدليل على اثبات مسائل الفقه بالشكل الاول هكذا هذا
الحكم ثابت لانه حكم هذا شأنه متعلق بفعل هذا شأنه وهذا الفعل صادر من
مكلف هذا شأنه ولم يوجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدل
على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شأنه وهذا هو الصغرى ثم الكبرى قولنا
وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس الموصوف
فهو ثابت فهذه القضية الاخيرة من مسائل اصول الفقه وبطريق
الملازمة هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه
وجد القياس الموصوف اه فعلم ان جميع مباحث المتعلقة مندرجة تحت

دال على موصوف بهذه الصفات

تلك القضية الكلية المذكورة التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فهذا
معنى التوصل القريب المذكور واذا علم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى
قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت او كل ما وجد دليل كذا دال
على حكم كذا يثبت ذلك الحكم علم انه يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية و
الاحكام الكليين من حيث ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة
بالاولى والمباحث التي ترجع الى ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة
بالاولى بعضها ناشية عن الادلة وبعضها ناشية عن الاحكام فموضوع هذا
العلم الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية
للادلة الشرعية وهي اثباتها الحكم وعن العوارض الذاتية للاحكام وهي
ثبوتها بتلك الادلة فيبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة وما
يتعلق بها الفاء في قوله فيبحث متعلق بحد هذا العلم اي اذا كان حد
اصول الفقه هذا يجب ان يبحث فيه عن احوال الادلة والاحكام
ومتعلقاتهما والمراد بالاحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطف
على الادلة والضمير في قوله بها يرجع الى الادلة وما يتعلق بها هو الادلة
المختلف فيها كالاستصحاب وادلة المقلد والمستفتي وايضا ما يتعلق
بالادلة الاربعة مما له مدخل في كونها مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد
ونحوه واعلم ان العوارض الذاتية للادلة ثلثة اقسام منها العوارض
الذاتية المبحوث عنها وهي كونها مثبتة للاحكام ومنها ما ليست بمبحوث
عنها لكن لها مدخل في لحوق ما هي مبحوث عنها ككونها [illegible] عامة او مشتركة
او خبر واحد وامثال ذلك ومنها ما ليس كذلك [illegible]
[illegible] فالقسم الاول يقع محمولا في القضايا التي

التي هي مسائل هذا العلم والقسم الثاني يقع اوصافا وقيودا لموضوع تلك
القضايا كقولنا الخبر الذي يرويه واحد يوجب غلبة الظن بالحكم وقد
يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يوجب الحكم قطعا وقد يقع
محمولا فيها نحو النكرة في موضع النفي عامة وكذلك الاعراض الذاتية للحكم
ثلثة اقسام ايضا الاول ما يكون مبحوثا عنها وهو كون الحكم ثابتا بالادلة
المذكورة والثاني ما يكون له مدخل في لحوق ما هو مبحوث عنها ككونه متعلقا
بفعل البالغ او بفعل الصبي ونحوه والثالث ما لا يكون كذلك فالاول
يكون محمولا في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والثاني اوصافا وقيودا
لموضوع القضايا وقد يقع موضوعا وقد يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق
بالعبادة يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبة لا يثبت بالقياس ونحو
زكوة الصبي عبادة واما الثالث من القسمين فمعزل عن هذا العلم
وعن مسائله ويلحق به البحث عما يثبت بهذه الادلة وهو الحكم وعما
يتعلق به الضمير المجرور في قوله ويلحق به راجع الى البحث المدلول في قوله
فيبحث وقوله عما يثبت اي عن احوال ما يثبت وقوله عما يتعلق
به اي بالحكم وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه واعلم ان قوله ويلحق يحتمل
امرين احدهما ان يراد به ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة
على ان موضوع هذا العلم الادلة والاحكام والثاني ان موضوع هذا
العلم الادلة فقط وانما يبحث عن الاحكام على انه من لواحق هذا العلم
فان اصول الفقه هي ادلة الفقه ثم اريد به العلم بالادلة من حيث انها
مثبتة للحكم فالمباحث الناشية عن الحكم وما يتعلق به خارجة عن هذا
العلم وهي مسائل قليلة تذكر على انها لواحق وتوابع لمسائل هذا العلم

كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات من حيث انها موصلة
الى تصور وتصديق فمعظم مسائل المنطق راجع الى احوال الموصل وان
كان يبحث فيه على سبيل الندرة عن احوال التصور الموصل اليه كالبحث
عن الماهيات انها قابلة للحد فهذا البحث يذكر على طريق التبعية فكذا
هنا وفي بعض كتب الاصول لم يعد مباحث الحكم من مباحث هذا العلم
لكن الصحيح هو الاحتمال الاول وقوله وهو الحكم فان اريد بالحكم الخطاب
المتعلق بافعال المكلفين وهو قديم فالمراد بثبوته بالادلة الاربعة
ثبوت علمنا به بتلك الادلة وان اريد بالحكم اثر الخطاب كالوجوب والحرمة
فثبوته ببعض الادلة الاربعة صحيح وبالبعض لا كالقياس مثلا لان
القياس غير مثبت للوجوب بل مثبت غلبة ظننا بالوجوب كما قيل ان
القياس مظهر لا مثبت فيكون المراد بالاثبات اثبات غلبة الظن
وان نوقش في ذلك بان اللفظ الواحد لا يراد به المعنى الحقيقي والمجازي
معا فنقول نريد في الجميع اثبات العلم لنا او غلبة الظن لنا واعلم
اني لما وقعت في مباحث الموضوع والمسائل اردت ان اسمعك
بعض مباحثها التي لا يستغني المحصل عنها وان كان لا يليق بهذا الفن
منها انهم قد ذكروا ان العلم الواحد قد يكون له اكثر من موضوع واحد
كالطب فانه يبحث فيه عن احوال بدن الانسان وعن الادوية
ونحوها وهذا غير صحيح والتحقيق فيه ان المبحوث عنه في علم ان كان
اضافة شيء الى آخر كما ان في اصول الفقه يبحث عن اثبات الادلة
للحكم وفي المنطق يبحث عن ايصال تصور او تصديق الى تصور او
تصديق وقد يكون بعض العوارض التي لها مدخل في المبحوث عنه ثابتة للمجهول
المجهول التصديقي

عن احد المضافين وبعضها عن الآخر فموضوع هذا العلم كلا المضافين
وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة لا يكون موضوع العلم الواحد اشياء
كثيرة لان اتحاد العلم واختلافه انما يكون هو باتحاد المعلومات اي
المسائل واختلافها فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم وان
اريد بالعلم الواحد ما وقع الاصطلاح على انه علم واحد من غير رعاية
معنى يوجب الوحدة فلا اعتبار به على ان لكل احد ان يصطلح حينئذ
على ان الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه شيئان فعل المكلف
والمقدار وما اوردوا من النظير وهو بدن الانسان والادوية
فجوابه ان البحث في الادوية انما هو من حيث ان بدن الانسان
يصح ببعضها ويمرض ببعضها فالموضوع في الجميع بدن الانسان ومنها
انه قد يذكر الحيثية في الموضوعات ولها معنيان احدهما ان الشيء
مع تلك الحيثية موضوع كما يقال الموجود من حيث انه موجود موضوع
العلم الالهي فيبحث فيه عن الاعراض الذاتية التي تلحقه من حيث
انه موجود كالوحدة والكثرة ونحوهما ولا يبحث فيه عن تلك
الحيثية لان الموضوع ما يبحث فيه عن اعراضه لا ما يبحث عنه او
عن اجزائه وثانيهما ان الحيثية تكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوث
عنها فانه يمكن ان يكون للشيء اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث
في علم عن نوع منها فالحيثية بيان ذلك النوع فقولهم موضوع الطب
بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع الهيئة اجسام
العالم من حيث ان لها شكلا يراد به المعنى الثاني لا الاول اذ في الطب
يبحث عن الصحة والمرض وفي الهيئة عن الشكل فلو كان المراد هو الاول

يجب ان يبحث في الطب والهيئة عن اعراض لاحقة لاجل المشتبهين ولا يبحث
عن المشتبهين والواقع خلاف ذلك ومنها ان المشهور ان الشيء الواحد
لا يكون موضوعا للعلمين اقول هذا غير ممتنع بل واقع فان الشيء الواحد
يكون له اعراض متنوعة ففي كل علم يبحث عن بعض منها كما ذكرنا وانما قلنا
ان الشيء الواحد يكون له الاعراض متنوعة فان الواحد الحقيقي يوصف بصفات
كثيرة ولا يضر ان يكون بعضها حقيقية وبعضها اضافية و
بعضها سلبية ولا شيء منها يلحقه لجزئه لعدم الجزء له فلحوق بعضها لا بد ان
يكون لذاته قطعا للتسلسل في المبدإ فلحوق البعض الآخر ان كان لذاته
فهو المطلوب وان كان لغيره نتكلم في ذلك الغير حتى ينتهي الى ذاته
قطعا للتسلسل في المبدإ ولانه يلزم استكماله عن غيره واذا ثبت ذلك يمكن
ان يكون الشيء الواحد موضوع علمين ويكون تميزهما بحسب الاعراض المبحوث
عنها وذلك لان اتحاد العلمين واختلافهما بحسب اتحاد المعلومات واختلافها
والمعلومات هي المسائل فكان المسائل تتحد وتختلف بحسب موضوعاتها وهي
راجعة الى موضوع العلم فلذلك تتحد المسائل وتختلف بحسب محمولاتها
وهي راجعة الى تلك الاعراض وان اريد ان الاصطلاح جرى بان الموضوع
معتبر في ذلك لا المحمول فلا مشاحة في ذلك على ان قولهم ان موضوع الهيئة
هي اجسام العالم من حيث لها شكل وموضوع علم السماء والعالم من
الطبيعي اجسام العالم من حيث لها طبيعة قول بان موضوعهما واحد
لكن اختلافهما باختلاف المحمول لان الحيثية فيهما بيان المبحوث عنه لا
انها جزء الموضوع والا لزم ان لا يبحث فيهما عن عوارض المشتبهين بل
عما يلحقهما لما بين لاجل الاشتباه والواقع خلاف ذلك والله اعلم فنضع

فنضع الكتاب على قسمين القسم الاول في الادلة الشرعية وهو على اربعة
اركان الركن الاول في الكتاب اي القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف
تواترا فخرج سائر الكتب والاحاديث الالهية والنبوية والقراءات الشاذة
وقد اورد ابن الحاجب ان هذا التعريف دوري لانه عرف القرآن بما نقل
في المصحف فان سئل ما المصحف فلا بد وان يقال الذي كتب فيه القرآن
فاجبت عن هذا بقولي ولا دور لان المصحف معلوم في العرف فلا يحتاج الى
تعريفه بقوله الذي كتب فيه القرآن ثم اردت تحقيقا في هذا الموضع ان
هذا التعريف اي نوع من انواع التعريفات فان اتمام الجواب موقوف
على هذا فقلت وليس هذا تعريف ماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب اي كتاب
تريد ولا القرآن فان علماءنا قالوا هو ما نقل الينا الى آخره فلا يخلو اما ان
عرفوا الكتاب بهذا او عرفوا القرآن بهذا فان عرفوا الكتاب بهذا فليس
تعريفا لماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب اي كتاب تريد وان عرفوا
القرآن بهذا فليس تعريفا لماهية القرآن ايضا بل تشخيصه لان القرآن يطلق
على الكلام الازلي وعلى المقروء فهذا التعيين احد محتمليه وهو المقروء فان القرآن
لفظ مشترك يطلق على الكلام الازلي الذي هو صفة الحق عز وعلا ويطلق ايضا
على ما يدل عليه وهو المقروء فكانه قيل اي المعنيين تريد فقال ما نقل الينا الى
آخره اي نريد المقروء فعلى هذا لا يلزم الدور وانما يلزم الدور ان اريد
تعريف ماهية القرآن لانه لو عرف ماهية القرآن بالمكتوب في المصحف
فلا بد من معرفة ماهية المصحف فلا يمكن في معرفة ماهية المصحف بعض الوجوه
كالاشارة ونحوها ثم معرفة ماهية المصحف موقوفة على معرفة ماهية القرآن ثم
اراد ان يبين ان القرآن ليس قابلا للحد بقوله على ان التشخص لا يحد فان

هو القول المعرف للشئ المشتمل على اجزائه وهذا لا يفيد معرفة الشخصيات
بل لا بد من الاشارة او نحوها الى المشخصات لتحصل المعرفة اذا عرفت ذلك
فاعلم ان القرآن لما نزل به جبرئيل عليه السلام فقد وجد مشخصا فان كان
القران عبارة عن ذلك المشخص لا يقبل الحد لكونه شخصيا وان لم يكن
عبارة عن ذلك المشخص بل القرآن هذه الكلمات المركبة تركيبا خاصا
سواء يقرا جبرئيل عليه السلام او زيد او عمرو وعلى ان الحق هذا فقولنا لما
ان الشخصي لا يحد له تاويلان احدهما انا لا نعني ان القران شخصي
بل نعني ان القران لما كان هو الكلام المركب تركيبا خاصا فانه لا يقبل الحد
كما ان الشخصي لا يقبل الحد فكون الشخصي لا يحد جعل دليلا على ان القران
لا يحد اذ معرفة كل منهما موقوفة على الاشارة اما معرفة الشخصي فظاهر
واما معرفة القران فلا تحصل الا بان يقال هو هذه الكلمات ويقرأ من
اوله الى آخره وثانيهما ان نقول لا مشاحة في الاصطلاحات فنعني بالشخصي
هذه الكلمات مع الخصوصيات التي لها مدخل في هذا التركيب فان الاعراض تتشخص
بمشخصاتها اي حد لا يقبل التعدد والاختلاف باعتبار ذاتها بل
باعتبار محلها فقط كالقصيدة المعينة لا يمكن تعددها الا بحسب
محلها بان يقرأها زيد او عمرو فعنينا بالشخصي هذا والشخصي بهذا المعنى
لا يقبل الحد فاذا سئل عن القران فانه لا يعرف اصلا الا بان يقال هو هذا
التركيب المخصوص فيقرأ من اوله الى آخره فان معرفته لا يمكن الا بهذا
الطريق وقد عرف ابن الحاجب القرآن بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة
منه فان حاول تعريف الماهية يلزم الدور ايضا لانه ان قيل ما السورة
فلا بد من ان يقال بعض من القرآن او نحو ذلك فيلزم الدور وان لم يحاول

وقد عرف ابن الحاجب [illegible] للمجموع الشخصي [illegible] المفهوم الكلي الا ان يقال [illegible] بسورة من جنسه في البلاغة والفصاحة وعلى التقدير [illegible] ممنوع لانا لا نسلم توقف معرفة القرآن [illegible] السورة على معرفة القرآن [illegible] بعض [illegible] لما كان [illegible] بالنسبة الانجيل [illegible] ولهذا احتاج الى قوله بسورة منه [illegible] الكلام المنزل [illegible]
منه

يحاول تعريف الماهية بل التشخيص يعني بالسورة هذا المعهود المتعارف
كما عينا بالمصحف لا يرد الاشكال عليه ولا علينا ونورد ابحاثه اي ابحاث
الكتاب في بابين الاول في افادته المعنى اعلم ان الغرض افادته الحكم الشرعي
لكن افادته الحكم الشرعي موقوفة على افادته المعنى فلا بد من البحث في افادته
المعنى فيبحث في هذا الباب عن الخاص والعام والمشترك والحقيقة والمجاز
وغيرها من حيث انه تفيد المعنى والثاني في افادته الحكم الشرعي فيبحث في الامر
من حيث انه يوجب الوجوب وفي النهي من حيث انه يوجب الحرمة او وجوب
ولزامه حكم شرعي **الباب الاول** لما كان القران نظما دالا على المعنى قسم اللفظ
بالنسبة الى المعنى اربع تقسيمات المراد بالنظم ههنا اللفظ الا ان في اطلاق
اللفظ على القران نوع سوء ادب لان اللفظ في الاصل اسقاط شئ من
الفم فلهذا اختار النظم مقام اللفظ وقد روي عن ابي حنيفة رحمه الله انه لم
يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة خاصة بل اعتبر المعنى فقط حتى
لو قرأ بغير العربية في الصلوة من غير عذر جازت الصلوة عنده وانما
قال خاصة لانه جعله لازما في غير جواز الصلوة كقراءة الجنب والحائض
حتى لو قرأ آية من القران بالفارسية يجوز لانه ليس بقران لعدم النظم لكن الاصح
انه رجع عن هذا القول اي عن عدم لزوم النظم في حق جواز الصلوة فلهذا
لم اورد هذا القول في المتن بل قلت ان القرآن عبارة عن النظم الدال على المعنى
ومشايخنا قالوا ان القرآن هو النظم والمعنى والظاهر ان مرادهم النظم الدال
على المعنى فاخترت هذه العبارة باعتبار صحته هذا هو التقسيم الاول من
التقاسيم الاربعة فينقسم الكلام باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشترك
كما يأتي وهذا ما قال فخر الاسلام رحمه الله الاول في وجوه النظم صيغة ولغة

القسم الاول

ثم باعتبار استعماله فيه هذا هو التقسيم الثاني فيقسم اللفظ باعتبار الاستعمال انه
مستعمل في الموضوع له او في غيره كما يجيئ ثم باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه
ومراتبهما وهذا ما قال فخر الاسلام والثالث في وجوه البيان بذلك النظم
وانما جعلت هذا التقسيم ثالثا واعتبار الاستعمال ثانيا على عكس ما اورده
فخر الاسلام لان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه ثم في كيفية دلالته
عليه وهذا ما قال فخر الاسلام رحمه الله والرابع في وجوه الوقوف على احكام
النظم التقسيم الاول اي الذي باعتبار وضع اللفظ للمعنى اللفظ ان وضع
للكثير وضعا متعددا فمشترك كالعين مثلا وضع تارة للباصرة وتارة
للذهب وتارة لعين الميزان او وضعا واحدا اي وضع للكثير وضعا واحدا
والكثير غير محصور فعام ان استغرق جميع ما يصلح له والا فجمع منكر ونحوه فالعام
لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق جميع ما يصلح له فقوله وضعا
واحدا يخرج ما لم يوضع لكثير كزيد وعمرو وغير محصور يخرج اسماء العدد فان
المائة مثلا وضعت وضعا واحدا للكثير وهي مستغرقة جميع ما يصلح له لكن الكثير
محصور وقوله مستغرق جميع ما يصلح له يخرج الجمع المنكر نحو رايت رجالا وهذا
معنى قوله والا فجمع منكر اي وان لم يستغرق جميع ما يصلح له وقوله ونحوه مثل
رايت جماعة من الرجال فعلى قول من لا يقول بعموم الجمع المنكر يكون الجمع المنكر
واسطة بين الخاص والعام وعلى قول من يقول بعمومه يراد بالجمع المنكر هنا
الجمع المنكر الذي تدل القرينة على انه غير عام فان هذا يكون واسطة بين
العام والخاص نحو رايت اليوم رجالا فان من المعلوم ان جميع الرجال
غير مرئي وان كان اي الكثير محصورا كالعدد والتثنية او وضع للواحد
فخاص سواء كان الواحد باعتبار الشخص كزيد او باعتبار النوع كرجل

المشترك والكثير يخرج

كرجل وفرس ثم المشترك ان ترجح بعض معانيه بالراي يسمى مأولا واعلم انا
قسمنا اللفظ باعتبار الصيغة واللغة اي باعتبار الوضع على الخاص
والعام والمشترك والماول وانما اوردنا الماول في القسمة لانه ليس
باعتبار الوضع بل باعتبار راي المجتهد ثم هنا تقسيم آخر لا بد من معرفة
ومعرفة الاقسام التي تحصل منه وهو هذا وايضا الاسم الظاهر ان
كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة والا فان
تشخص معناه فعلم والا فاسم جنس وايضا اما مشتق او لا وكل من الصفة
واسم الجنس ان اريد به المسمى بلا قيد فمطلق او معه فمقيد او اشخاصه كلها فعام
او بعضها معينا فمعهود او منكرا فنكرة فهي ما وضع لشيء لا بعينه عند الاطلاق
للسامع والمعرفة ما وضع لمعين عند الاطلاق له اي للسامع وانما قلت
عند الاطلاق اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة في التعيين عند الوضع
وانما قلت للسامع لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل متعينا
للمتكلم دون السامع نحو جاءني رجل فانه نكرة بناء على انه غير متعين عند
السامع فعلم من هذا التقسيم حد كل من الاقسام وعلم ان المطلق من
اقسام الخاص لان المطلق وضع للواحد النوعي واعلم انه يجب في كل قسم من
هذه الاقسام ان يعتبر من حيث هو كذلك حتى لا يتوهم التنافي بين كل
قسم وقسم فان بعض الاقسام قد يجتمع مع بعض وبعضها لا مثل قولنا جرت
العيون فمن حيث ان العين وضع تارة للباصرة وتارة لعين الماء
تكون العين مشتركة بهذه الحيثية ومن حيث ان العيون شاملة لافراد
تلك الحقيقة وهي عين الماء مثلا تكون عاما بهذه الحيثية فعلم انه لا تنافي
بين العام والمشترك لكن بين العام والخاص تناف اذ لا يمكن ان يكون اللفظ

وعدم التعيين

للواحد خاصًا وعامًّا باعتبارين فاعتبر هذا في البواقي فإنه سهل بعد الوقوف
على الحدود التي ذكرنا **فصل** الخاص من حيث هو خاص أي من غير اعتبار
العوارض والموانع كالقرينة الصارفة عن إرادة الحقيقة مثلًا يوجب
الحكم فإذا قلنا زيد عالم فزيد خاص فيوجب الحكم بالعلم على زيد وأيضًا العالم لفظ
خاص بمعناه فيوجب الحكم بذلك الأمر الخاص على زيد قطعًا ويجيء أنه يراد بالقطع
معنيان والمراد هنا المعنى الأعم وهو أن لا يكون احتمال ناشئ عن دليل لا أن
لا يكون له احتمال أصلًا ففي قوله تعالى ثلاثة قروء لا يحمل القرء على الطهر وإلا
فإن احتسب الطهر الذي طلق فيه يجب طهران وبعض وإن لم يحتسب
يجب ثلاثة وبعض اعلم أن القرء لفظ مشترك وضع للحيض ووضع للطهر ففي
قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء المراد من القرء الحيض عند
أبي حنيفة رحمه الله والطهر عند الشافعي فنحن نقول لو كان المراد الطهر يبطل
موجب الخاص وهو لفظ ثلاثة لأنه لو كان المراد الطهر والطلاق المشروع
هو الذي يكون في حالة الطهر فالطهر الذي طلق فيه إن لم يحتسب من العدة
يجب ثلاثة أطهار وبعض وإن احتسب كما هو مذهب الشافعي رحمه الله يجب
طهران وبعض على أن بعض الطهر ليس بطهر وإلا كان الثالث كذلك
جواب عن سؤال مقدر وهو أن يقال لم قلتم أنه إذا احتسب يكون الواجب
طهرين وبعضًا بل الواجب ثلاثة لأن بعض الطهر طهر فإن الطهر اسم في
ما يطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلًا فنقول في جوابه إن بعض الطهر
ليس بطهر لأنه لو كان كذلك لا يكون بين الأول والثالث فرق فيكفي في
الثالث بعض طهر فينبغي أنه إذا مضى من الثالث شيء يحل لها التزوج وهذا
خلاف الإجماع وهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعي رحمه الله وقد تقررت هذا وقوله

وقوله تعالى فإن طلقها فلا تحل له الفاء لفظ خاص للتعقيب وقد عقب الطلاق
الافتداء أي فإن لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب الشافعي رحمه الله يبطل موجب
الخاص تحقيقه أنه تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين ثم ذكر افتداء المرأة
وهو تخصيص جعلها هنا تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق فقد بين نوعيه
بغير مال وبمال فلا يقول الشافعي رحمه الله أن الافتداء فسخ فإن ذكره زيادة
على الكتاب ثم قال فإن طلقها أي بعد المرتين سواء كانتا بمال أو بغيره فعني
اتصال الفاء بأول الكلام وانفصاله عن الأقرب فساد التركيب اعلم أن
الشافعي رحمه الله يصل قوله تعالى فإن طلقها بقوله الطلاق مرتان ويجعل ذكر
الخلع وهو قوله تعالى ولا يحل لكم أن تأخذوا إلى قوله فأولئك هم الظالمون
معترضًا ولم يجعل الخلع طلاقًا بل فسخًا وإلا يصير الأولان مع الخلع ثلاثة
فيصير قوله فإن طلقها رابعًا وقال المختلعة لا يلحقها صريح الطلاق فإن قوله
فإن طلقها متصل بأول الكلام ووجه تمسكنا مذكور في المتن مشروحًا
وقوله تعالى أن تبتغوا بأموالكم الباء لفظ خاص يوجب الإلصاق فلا
ينفك الابتغاء أي الطلب وهو العقد الصحيح عن المال أصلًا فيجب بنفس
العقد بخلاف الفاسد فإن المهر لا يجب بنفس العقد إذا كان فاسدًا خلافًا
للشافعي رحمه الله والخلاف هاهنا في مسألة المفوضة أي التي نكحت بلا مهر أو
نكحت على أن لا مهر لها لا يجب المهر عند الشافعي رحمه الله عند الموت وأكثرهم
على وجوب المهر إذا دخل بها وعندنا يجب كمال مهر المثل إذا دخل بها أو مات
أحدهما وقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا خاص فرض المهر أي تقديره بالشارع
فيكون أدناه مقدرًا خلافًا له لأن قوله فرضنا معناه قدرنا وتقدير
الشارع إما أن يمنع الزيادة أو يمنع النقصان والأول منتف لأن

لان الاعلى غير مقدر في المهر اجماعاً فتعين الكافي فيكون الادنى مقدراً او
لما لم يتبين ذلك المفروض قدرناه بطريق الرأي والقياس كشيء هو معتبر شرعاً
في هذا الباب اي كونه عوضاً لبعض اعضاء الانسان وهو عشرة
دراهم فانه يتعلق بها وجوب قطع اليد وعند الشافعي رحمه الله كل ما يصلح ثمناً
يصلح مهراً نقداً وارد فخر الاسلام رحمه الله في هذا الفصل مسائل اخر اوردتها
في الزيادة على النص في اخر فصل النسخ الا انا تركتهما بالكلية مخافة
التطويل وهي مسئلتا الرهن والقطع مع الضمان **فصل** حكم العام
التوقف عند البعض حتى يقوم الدليل لانه مجمل لاختلاف اعداد الجمع فان جمع
القلة يصح ان يراد منه كل عدد من الثلثة الى العشرة وجمع الكثرة يصح
ان يراد منه كل عدد من العشرة الى ما لا نهاية له فانه اذا قال لزيد علي افلس
يصح بيانه من الثلثة الى العشرة فيكون مجملاً وانه يؤكد بكل واجمع ولو
كان مستغرقاً لما احتيج الى ذلك لانه يذكر الجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى
الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم المراد منه نعيم بن مسعود او اعرابي آخر
والناس الثاني اهل مكة وعند البعض يثبت الادنى وهو الثلثة في الجمع و
الواحد في غيره لانه المتيقن فانه اذا قال لفلان علي دراهم يجب ثلثة
باتفاق بيننا وبينكم لكنا نقول انما يثبت الثلثة لان العموم غير ممكن فيثبت
اخص الخصوص وعندنا وعند الشافعي رحمه الله يوجب الحكم في الكل نحو جاءني
القوم يوجب الحكم وهو نسبة المجيء الى كل افرادها ولها القوم لان العموم معنى
مقصود فلا بد ان يكون لفظ يدل عليه فان المعاني التي هي مقصودة في
التخاطب قد وضع الالفاظ لها وقد قال علي رضي الله عنه في الجمع بين الاختين
وطئاً بملك اليمين احلتهما اية وهي قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم فانها تدل

على حل وطئ كل امة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع اختها في الوطئ او لا وحرمتهما
اية وهي وان تجمعوا بين الاختين فانها تدل على حرمة الجمع بين الاختين
سواء كان الجمع بطريق النكاح او بطريق الوطئ بملك اليمين فالمحرم راجح
كما يأتي في فصل التعارض ان المحرم راجح على المبيح وابن مسعود رضي الله عنه
جعل قوله تعالى واولات الاحمال ناسخاً لقوله تعالى والذين يتوفون منكم
حتى جعل عدة حامل توفي عنها زوجها بوضع الحمل اختلف علي وابن مسعود
رضي الله عنهما في حامل توفي عنها زوجها فقال علي رضي الله عنه تعتد بابعد
الاجلين توفيقاً بين الآيتين احديهما في سورة البقرة وهي قوله تعالى والذين
يتوفون منكم ويذرون ازواجاً يتربصن بانفسهن اربعة اشهر
وعشراً والاخرى في سورة النساء القصرى وهي قوله تعالى واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فقال ابن مسعود من شاء باهلته
ان سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء الطولى وقوله واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد قوله والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجاً يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشراً فقوله
يتربصن يدل على ان عدة المتوفى عنها زوجها بالاشهر سواء كانت حاملاً
او لا وقوله واولات الاحمال يدل على ان عدة الحامل بوضع الحمل سواء
توفي عنها زوجها او طلقها فجعل قوله واولات الاحمال اجلهن ناسخاً
لقوله يتربصن في مقدار ما تناوله الآيتان وهو ما اذا توفي عنها زوجها
وتكون حاملاً وذلك عام كله اي النصوص الاربعة التي تمسك بها علي وابن
مسعود رضي الله عنهما في الجمع بين الاختين والعدة لكن عند الشافعي رحمه الله
هو دليل فيه شبهة فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس اي تخصيص عام الكتاب

بكل واحد من خبر الواحد والقياس لان كل عام يحتمل التخصيص وهو شايع فيه اي التخصيص
شايع في العام وعندنا هو قطعي مساو للخاص وسيجي معنى القطعي فلا يجوز تخصيصه
بواحد منهما ما لم يخص بقطعي لان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما
له الا ان تدل القرينة على خلافه ولو جاز ارادة البعض بلا قرينة يرتفع الامان
عن اللغة والشرع بالكلية لان خطابات الشرع عامة والاحتمال الغير
الناشي عن دليل لا يعتبر فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال المجاز في الخاص فالتاكيد
يجعله محكما هذا جواب عما قالت الواقفية انه يؤكد بكل واجمع وايضا عما قال
الشافعي رحمه الله انه يحتمل التخصيص فنقول نحن لا ندعي ان العام لا احتمال فيه اصلا
فاحتمال التخصيص فيه كاحتمال المجاز في الخاص فاذا اكد يصير محكما اي لا يبقى فيه
احتمال اصلا لا ناش عن دليل ولا غير ناش عن دليل فان قيل احتمال المجاز
الذي في الخاص ثابت في العام مع احتمال آخر وهو احتمال التخصيص فيكون
الخاص راجحا فالخاص كالنص والعام كالظاهر قلنا لما كان العام موضوعا
للكل كان ارادة البعض دون البعض بطريق المجاز وكثرة احتمالات
المجاز لا اعتبار لها فاذا كان لفظ خاص له معنى واحد مجازي ولفظ خاص
آخر له معنيان مجازيان او اكثر ولا قرينة للمجاز اصلا فان اللفظين متساويان
في الدلالة على المعنى الحقيقي بلا ترجيح الاول على الثاني فعلم ان احتمال المجاز الواحد
الذي لا قرينة له مساو لاحتمالات مجازات كثيرة لا قرينة لها ولا نسلم ان
التخصيص الذي يورث شبهة في العام شايع بلا قرينة فان المخصص اذا كان
هو العقل او نحوه فهو في حكم الاستثناء على ما ياتي ولا يورث شبهة فان كل ما يوجب
العقل كونه غير داخل لا يدخل وما سوى ذلك يدخل تحت العام وان كان
المخصص هو الكلام فان كان متراخيا فلا نسلم انه مخصص بل ناسخ بقي الكلام في المخصص

16

المخصص الذي يكون موصولا وقليل ما هو واذا ثبت هذا فان تعارض
الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة مع ان في الواقع احدهما
ناسخ والآخر منسوخ لكن لما جهلنا الناسخ والمنسوخ حملنا على المقارنة والا
يلزم الترجيح من غير مرجح فعند الشافعي رحمه الله يخص به وعندنا يثبت حكم
التعارض في قدر ما تناولاه وان كان العام متاخرا ينسخ الخاص عندنا و
ان كان الخاص متاخرا فان كان موصولا يخصه وان كان متراخيا ينسخه في
ذلك القدر عندنا اي في القدر الذي تناوله العام والخاص ولا يكون
الخاص ناسخا للعام بالكلية بل في ذلك القدر فقط حتى لا يكون العام عاما مخصصا
بل يكون قطعيا في الباقي لا كالعام الذي خص منه البعض

فصل

قصر العام على بعض ما تناوله لا بد من ان يكون بغير مستقل اي بكلام يتعلق
بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه والمستقل ما لا يكون كذلك سواء كان
كلاما او لم يكن وهو اي غير المستقل الاستثناء والشرط والصفة والغاية
فالاستثناء يوجب قصر العام على بعض افراده والشرط يوجب قصر صدر
الكلام على بعض التقادير نحو انت طالق ان دخلت الدار والصفة توجب
القصر على ما يوجد فيه الصفة نحو في الابل السائمة زكوة والغاية توجب القصر
على البعض الذي جعل الغاية حدا له نحو قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم
الى المرافق او بمستقل وهو التخصيص وهو اما بالكلام او غيره وهو اما العقل
الضمير يرجع الى غيره نحو خالق كل شيء يعلم ضرورة ان الله تعالى مخصوص
منه وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل واما
الحس نحو واوتيت من كل شيء واما العادة نحو لا ياكل راسا يقع على المتعارف
واما كون بعض الافراد ناقصا فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لي

لا يقع على المحالات ويسمى مشكلاً او زايدا عطف على قوله ناقصا كالفاتحة
لا يقع على العنب فنوع غير مستقل اى فيما اذا كان الشئ الموجب لقصر العام
غير مستقل هو العام حقيقة في الباقي لان الواضع وضع اللفظ الذى
يستثنى منه للباقي فهو العام حجة بلا شبهة فيه اى في الباقي وهذا اذا كان
الاستثناء معلوما اما اذا كان مجهولا فلا ونوع مستقل كلاما او غيره اى
فيما اذا كان القاصر مستقلا ويسمى هذا تخصيصا سواء كان المخصص كلاما او
غيره مجاز اى لفظ العام مجاز في الباقي بطريق اطلاق اسم الكل على البعض من
حيث القصر اى من حيث انه مقصور على الباقي حقيقة من حيث التناول
اى من حيث ان لفظ العام متناول للباقي يكون حقيقة فيه على ما يأتى
في فصل المجاز ان شاء الله تعالى وهو حجة فيه شبهة ولم يفرقوا بين كونه
اى التخصيص بالكلام او غيره فان العلماء قالوا الكل عام خص بمستقل فانه
دليل فيه شبهة ولم يفرقوا في هذا الحكم بين ان يكون المخصص كلاما او غيره
لكن يجب هناك فرق وهو ان المخصص بالعقل ينبغى ان يكون قطعيا لانه
في حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء معتمدا على العقل على انه مفروغ عنه
حتى لا نقول ان قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم ونظايره
دليل فيه شبهة وهذا فرق تفردت بذكره وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم
ان خطابات الشرع التى خص منها الصبى والمجنون بالعقل دليل فيه
شبهة كالخطابات الواردة بالفرايض فانه يكفر جاحدها اجماعا مع
كونها مخصوصة عقلا فان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فان كل ما يوجب
العقل تخصيصه يخص وما لا فلا واما المخصوص بالكلام فعند الكرخى لا يبقى
حجة اصلا معلوما كان المخصوص كالمستامن حيث خص من قوله تعالى فاقتلوا

فاقتلوا المشركين بقوله وان احد من المشركين استجارك او مجهولا
كالربوا حيث خص من قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا لانه
ان كان مجهولا صار الباقى مجهولا لان التخصيص كالاستثناء اذ هو يبين
انه لم يدخل اى التخصيص يبين ان المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثناء
فانه يبين ان المستثنى لم يدخل في صدر الكلام والاستثناء ان كان مجهولا
يكون الباقى في صدر الكلام مجهولا ولا يثبت به الحكم وان كان معلوما فالظاهر
ان يكون معللا لانه كلام مستقل والاصل في النصوص التعليل ولا يدرى
كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقى مجهولا وعند البعض ان كان معلوما بقى العام
فيما وراء المخصوص كما كان لانه كالاستثناء في انه يبين انه لم يدخل فلا
يقبل التعليل اذ الاستثناء لا يقبل التعليل لانه غير مستقل بنفسه في
صورة الاستثناء والعام حجة قطعية في الباقى كما كان فكذا التخصيص
وان كان مجهولا لا يبقى العام حجة لما قلنا ان التخصيص كالاستثناء
والاستثناء المجهول يجعل الباقى مجهولا فلا يبقى العام حجة للباقى وعند
البعض ان كان معلوما فكما ذكرنا آنفا ان العام بقى فيما وراء المخصوص
كما كان وان كان مجهولا يسقط المخصص لانه كلام مستقل بخلاف الاستثناء
ولما كان المخصص كلاما مستقلا وكان معناه مجهولا يسقط هو بنفسه ولا
يتعدى جهالته الى صدر الكلام بخلاف الاستثناء لانه غير مستقل بنفسه بل
هو متعلق بصدر الكلام فجهالته يتعدى الى صدر الكلام وعندنا يكون
فيه شبهة لانه علم انه غير محمول على ظاهره وهو ارادة الكل فعلم ان المراد
منه البعض بطريق المجاز فاذا كان كل فرد منه مائة وعلم ان المائة غير
مرادة فكل واحد من الاعداد التى دون المائة سواء في ان اللفظ مجاز

فيه

فلا يثبت عدد معين منها لانه ترجيح من غير مرجح ثم ذكر ثمرة تمكن الشبهة فيه بقوله
فيصير عندنا كالعام الذي لم يخص عند الشافعي رحمه الله حتى يخصصه خبر الواحد
والقياس ثم اراد ان يبين انه مع وجود هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج
به فقال لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته والاستثناء
بحكمه لما قلنا فان مجهولا لا يسقط في نفسه للشبه الاول ويوجب جهالة في العام
للشبه الثاني فدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به اي بالشك اذ قبل التخصيص
كان معمولا به فلما خص دخل الشك في انه هل بقي معمولا به ام بطل فلا يبطل
بالشك وان كان اي المخصص معلوما فللشبه الاول يصح تعليله لا يريد بقوله
فللشبه الاول انه من حيث انه يشابه الناسخ يصح تعليله اي يعلل الناسخ
الذي ينسخ بعض افراد العام لينسخ بالقياس بعض آخر من افراد العام
فان تعليل الناسخ على هذا الوجه لا يصح على ما يأتي في هذه الصفحة بل
يريد انه من حيث انه نص مستقل بنفسه يصح تعليله كما هو عندنا فان
عندنا وعند اكثر العلماء يصح تعليله كما هو خلاف للجبائي واذا صح تعليله
لا يدري انه كم يخرج بالتعليل اي بالقياس وكم يبقى تحت العام فيوجب
جهالة فيما بقي تحت العام وللشبه الثاني لا يصح تعليله كما هو عند البعض فدخل
الشك في سقوط العام فلا يسقط به اي الشبه الثاني وهو شبه الاستثناء
من حيث ان المخصص يبين انه اي ان المخصوص غير داخل في حكم
العام فلهذا الشبه لا يصح تعليله كما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل
المستثنى واخراج البعض الآخر بطريق القياس فمن حيث انه يصح تعليله
يصير الباقي تحت العام مجهولا فلا يبقى العام حجة ومن حيث انه لا يصح تعليله
يبقى العام حجة وقد كان قبل التخصيص حجة فوقع الشك في بطلانه فلا يبطل با

بالشك هذا ما قالوا ويرد عليه انه لما كان المذهب عندكم وعند اكثر
العلماء صحة تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم بناء على زعمكم صحة
تعليله ولا تمسك لكم بزعم الجبائي ان عنده لا يصح تعليله فلدفع هذه
الشبهة قال على ان احتمال التعليل لا يخرجه من ان يكون حجة لان
ما اقتضى القياس تخصيصه يخص وما لا فلا فان المخصص ان لم يذكر
فيه علة لا يعلل فيبقى العام في الباقي حجة وان عرف فيه علة فكل ما
يوجد العلة فيه يخص قياسا وما لا فلا فلا يبطل العام باحتمال التعليل فظهر
هنا الفرق بين التخصيص وبين النسخ اي لما ذكرنا ان تعليل المخصص صحيح
ظهر من هذا الحكم الفرق بين المخصص والناسخ فانه لا يصح تعليل الناسخ
الذي ينسخ الحكم في بعض افراد العام ليثبت النسخ في بعض آخر قياسا صورته
ان يرد نص خاص حكمه يخالف حكم العام ويكون وروده متراخيا عن
ورود العام فانا نجعله ناسخا لا مخصصا على ما سبق فان العام الذي
نسخ بعض ما تناوله لا ينسخ بالقياس لان القياس لا ينسخ النص اذ هو
لا يعارضه لانه دونه لكن يخصصه ولا يلزم به المعارضة لانه يبين انه لم يدخل
وفي النسخ ليس كذلك لان الحكم فيه ثابت بخلاف التخصيص وهنا مسائل من
الفروع تناسب ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ والتخصيص فنظير الاستثناء
ما اذا باع الحر والعبد بثمن او باع عبدين الا هذا بحصته من الالف
يبطل البيع لان احدهما لم يدخل في البيع فصار البيع بالحصة ابتداء ولان
ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع فيفسد بالشرط الفاسد ففي المسئلة الاولى
ليس حقيقة الاستثناء لكنها تناسب الاستثناء في انه الاستثناء يمنع دخول
المستثنى في حكم صدر الكلام وفي هذه المسئلة لم يدخل الحر تحت الايجاب مع ان صدر

موجودة فيها

الكلام

تناوله فصار كانه مستثنى في المسئلة الثانية وهي ما اذا باع عبدين الا هذا
حقيقة الاستثناء موجودة فاذا لم يدخل احدهما في البيع لا يصح البيع في
الآخر لوجهين احدهما انه يصير البيع في الآخر بحصته من الثمن المقابل بهما
والبيع بالحصة ابتداء باطل للجهالة وانما قلنا ابتداء لان البيع بالحصة
بقاء صحيح كما يأتي في المسئلة التي هي نظير النسخ والثاني ان البيع في الآخر
بيع بشرط مخالف لمقتضى العقد وهو ان قبول ما ليس بمبيع وهو الحر او العبد
المستثنى يصير شرطا لقبول المبيع ونظير النسخ ما اذا باع عبدين بالف
فمات احدهما قبل التسليم يبقى العقد في الباقي بحصته فهذه المسئلة
تناسب النسخ من حيث ان العبد الذي مات قبل التسليم كان داخلا تحت
البيع لكن لما مات في يد البائع قبل التسليم كان داخلا تحت البيع لكن
انفسخ البيع فيه فصار كالنسخ لان النسخ تبديل بعد الثبوت فلا يفسد
البيع في العبد الآخر مع انه يصير بيعا بالحصة لكن في حالة البقاء و
انه غير مفسد لان الجهالة الطارية لا تفسد ونظير التخصيص ما اذا باع
عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما صح ان علم محل الخيار وثمنه لان
المبيع بالخيار يدخل في الايجاب لا الحكم فصار في السبب كالنسخ وفي الحكم
كالاستثناء فان جهل احدهما لا يصح لشبه الاستثناء واذا علم كل واحد
منهما يصح لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط
الفاسد بخلاف الحر والعبد اذا بين حصة كل واحد عند ابي حنيفة رضي
الله عنه وبيان مناسبتها التخصيص ان التخصيص يشابه النسخ بصيغته
والاستثناء بحكمه وهنا العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لا الحكم
على ما عرف فمن حيث انه داخل في الايجاب يكون رده بخيار الشرط بعد

تعديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بخيار الشرط
بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون كالتخصيص
الذي له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء فلرعاية الشبهين قلنا ان علم
محل الخيار وثمنه يصح البيع والا فلا وهذه المسئلة على اربعة اوجه احدها ان
يكون محل الخيار وثمنه معلومين كما اذا باع هذا وذلك بالفين هذا بالف
وذلك بالف صفقة واحدة على انه بالخيار في ذلك والثاني ان يكون محل
الخيار معلوما لكن ثمنه لا يكون معلوما والثالث على العكس والرابع
ان لا يكون شيء منهما معلوما فلو راعينا كونه داخلا في الايجاب يصح البيع
في الصور الاربع غاية ما في الباب انه يصير بيعا بالحصة لكنه في البقاء لا
في الابتداء فلا يفسد البيع ولو راعينا كونه غير داخل في الحكم يفسد البيع
في الصور الاربع اما اذا كان كل واحد من محل الخيار وثمنه معلوما
فلان قبول غير المبيع يصير شرطا لقبول المبيع واذا كان احدهما او كلاهما
مجهولا فلهذه العلة ولجهالة المبيع او الثمن او كليهما فاذا علم ان جهة
النسخ توجب الصحة في الجميع وجهة الاستثناء توجب الفساد في الجميع فراعينا
الشبهين وقلنا اذا كان محل الخيار او ثمنه مجهولا لا يصح البيع لشبه الاستثناء
واذا كان كل منهما معلوما يصح البيع رعاية لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه
الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد وهو ان ما ليس بمبيع يصير شرطا
لقبول المبيع بخلاف ما اذا باع الحر والعبد بالف صفقة واحدة وبين
ثمن كل منهما حيث يفسد البيع في العبد عند ابي حنيفة رضي الله عنه
لان الحر غير داخل في البيع اصلا فيصير كالاستثناء بلا مشابهة النسخ فيكون
ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع **فصل** في الفاظه وهي اما عام بصيغته

اى في اللفظ العام

ومعناه كالرجال واما عام بمعناه وهذا اما ان يتناول المجموع كالرهط
والقوم وهو في معنى الجمع او كل واحد على سبيل الشمول نحو من يأتيني فله درهم
او على سبيل البدل نحو من يأتيني اولا فله درهم فالجمع وما في معناه يطلق على
الثلثة فصاعدا فقوله يطلق على الثلثة فصاعدا اي يصح اطلاق اسم
الجمع والقوم والرهط على كل عدد معين من الثلثة فصاعدا الى ما لا نهاية
له فاذا اطلقت على عدد معين تدل على جميع افراد ذلك العدد المعين فاذا
كان له ثلثة عبيد مثلا او عشرة عبيد فقال عبيدي احرار يعتق جميع العبيد
وليس المراد انه يحتمل الثلثة فصاعدا فان هذا ينافي معنى العموم لان اقل
الجمع ثلثة وعند البعض اثنان لقوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان
وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما وقوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة ولنا
اجماع اهل اللغة في اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع ولا نزاع
في الارث والوصية فان اقل الجمع فيهما اثنان وقوله تعالى قلوبكما مجاز
كما يذكر الجمع للواحد والحديث محمول على المواريث او على سنة تقدم الامام
فانه اذا كان المقتدي واحدا يقوم على جنب الامام واذا كان اثنين
فصاعدا يتقدم الامام او على اجتماع الرفقة بعد قوة الاسلام فانه لما كان
الاسلام ضعيفا نهى النبي عليه السلام عن ان يسافر واحد او اثنان
بقوله الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلثة ركب فلما
ظهر قوة الاسلام رخص في سفر اثنين وانما حملنا على احد هذه المعاني
لئلا يخالف اجماع اهل العربية ولا تمسك لهم بنحو فعلنا لانه مشترك بين
التثنية والجمع لا ان المثنى جمع فانهم يقولون فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع
ويقع على الاثنين فعلم ان الاثنين جمع فنقول فعلنا غير مختص بالجمع بل مشترك

مشترك بين التثنية والجمع لا ان المثنى جمع فيصح تخصيص الجمع تعقيب لقوله
ان اقل الجمع ثلثة والمراد التخصيص بالمستقل وما في معناه كالرهط
والقوم الى الثلثة والمفرد بالجر عطف على الجمع اي المفرد الحقيقي كالرجل وما
في معناه كالجمع الذي يراد به الواحد نحو لا اتزوج النساء الى الواحد اي
يصح تخصيص المفرد الى الواحد والطائفة كالمفرد بهذا فسر ابن عباس
رضي الله عنه قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة منها اي من
الفاظ العموم الجمع المعرف باللام اذا لم يكن معهودا الا ان المعرف ليس
هو الماهية في الجمع ولا بعض الافراد لعدم الاولوية فتعين الكل
اعلم ان لام التعريف اما للعهد الخارجي او الذهني واما لاستغراق الجنس
واما لتعريف الطبيعة لكن العهد هو الاصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة
لان اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام
على الفائدة الجديدة اولى من حمله على تعريف الطبيعة والفائدة الجديدة
اما تعريف العهد او استغراق الجنس وتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه
اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض المذكور
اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن والكل محتمل فاذا علم
ذلك ففي الجمع المحلى باللام لا يمكن حمله بطريق الحقيقة على تعريف الماهية
لان الجمع وضع لافراد الماهية لا للماهية من حيث هي لكن يحمل عليها
بطريق المجاز على ما يأتي في هذه الصفحة ولا يمكن حمله على العهد اذا لم يكن عهد
فقوله ولا بعض الافراد لعدم الاولوية اشارة الى هذا فتعين الاستغراق
ولتمسكهم بقوله عليه السلام الائمة من قريش لما وقع الاختلاف بعد رسول
الله عليه السلام في الخلافة فقال الانصار منا امير ومنكم امير تمسك ابو بكر رضه

سؤال
امر بالشی ضدینک نهیسی مسئله سی نه یه مبنیدر
جواب
امر او ضدک امری مفهومی اولدیغنه
مسئله سی مبنیدر
نهی بالشی حکمی ده امر ... مبنیدر

بقوله الائمة من قريش ولم ينكره احد ولصحة الاستثناء قال مشايخنا رحمهم الله
هذا الجمع اي الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس وتبطل الجمعية حتى لو حلف لا اتزوج
النساء يحنث بالواحدة ويراد الواحد بقوله تعالى انما الصدقات
للفقراء ولو اوصى بشيء لزيد وللفقراء نصفه بينه وبينهم لقوله تعالى
لا تحل لك النساء من بعد هذا دليل على انه مجاز عن الجنس ولانه لما لم يكن
هناك معهود وليس للاستغراق لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف الجنس
وانما قال لعدم الفائدة لان في قوله لا اتزوج النساء فلان اليمين
للمنع وتزوج جميع نساء الدنيا غير ممكن فمنعه يكون لغوا وفي قوله انما
الصدقات للفقراء لا يمكن صرف الصدقات الى جميع فقراء الدنيا
فلا يكون الاستغراق مرادا فيكون لتعريف الجنس مجازا فيكون الآية
لبيان مصرف الزكوة فيبقى الجمعية فيه من وجه ولو لم نحمل يبطل اللام
اصلا اي اذا كان اللام لتعريف الجنس ومعنى الجمعية باق في الجنس
من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا فعلى هذا الوجه حرف اللام
معمول ومعنى الجمعية باق من وجه ولو لم نحمل على هذا المعنى وبقي الجمعية
على حالها يبطل اللام بالكلية فحمله على تعريف الجنس وابطال الجمعية من
وجه اولى وهذا معنى كلام فخر الاسلام في باب موجب الامر في معنى
العموم والتكرار لانا اذا ابقيناه جمعا لغا حرف العهد اصلا الى آخره
فعلم من هذه الابحاث ان ما قالوا انه يحمل على الجنس مجازا مقيد بصورة
لا يمكن حمله على العهد والاستغراق حتى لو امكن يحمل عليه كما في قوله لا تدركه
الابصار وهو يدرك فان علماءنا قالوا انه لسلب العموم لا لعموم
السلب فجعلوا اللام للاستغراق للجنس والجمع المعرف بغير اللام نحو عبيدي

احرار عام ايضا لصحة الاستثناء واختلف في الجمع المنكر والاكثر على انه غير عام
وعند البعض عام لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
والنحويون حملوا الا على غير ومنها المفرد المحلى باللام اذا لم يكن معهود كقوله تعالى
ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا والسارق والسارقة الا ان يدل القرينة
على انه لتعريف الماهية نحو اكلت الخبز وشربت الماء وانما يحتاج تعريف الماهية
الى القرينة لما ذكرنا ان الاصل في اللام العهد ثم الاستغراق ثم تعريف الماهية
ومنها النكرة في موضع النفي لقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى
في جواب ما انزل الله على بشر من شيء وجه التمسك انهم قالوا ما انزل الله على بشر
من شيء فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلي لما يستقيم في الرد عليهم الايجاب الجزئي
وهو قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى وكلمة التوحيد والنكرة
في موضع الشرط اذا كان اي الشرط مثبتا عام في طرف النفي فان قال ان ضربت
رجلا فكذا معناه لا اضرب رجلا لان اليمين للمنع هنا اعلم ان اليمين اما للحمل
او للمنع ففي قوله ان ضربت رجلا فعبده حر اليمين للمنع فيكون كقوله لا اضرب
رجلا فشرط البر ان لا يضرب رجلا من الرجال فيكون للسلب الكلي فيكون عاما
في طرف النفي وانما قيد بقوله اذا كان الشرط مثبتا حتى لو كان الشرط منفيا لا يكون
عاما كقوله ان لم اضرب رجلا فعبده حر فمعناه اضرب رجلا فشرط البر ضرب واحد
من الرجال فيكون للايجاب الجزئي وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عندنا
نحو لا اجالس الا رجلا عالما فله ان يجالس كل عالم لقوله تعالى ولعبد مؤمن خير
من مشرك في قول معروف وانما يدل على العموم لانه في معرض التعليل لقوله تعالى
ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا والحكم عام ولو لم تكن العلة عامة لما صح التعليل ولان
النسبة الى المشتق تدل على علية المأخذ فكذا النسبة الى الموصوف بالمشتق لان قوله

وانما قلنا ان قوله ولعبد مؤمن
عام لانه ذكر في معرض التعليل
على عدم جواز النكاح بين المؤمنة
والمشرك وهذا [illegible]

لا اجالس الا عالما معناه الا رجلا عالما فيعم لعموم العلة فان قوله الصفة نحو لا اجالس
الا عالما عام لعموم العلة ومعناه لا اجالس الا رجلا عالما فان اظهر الموصوف
وهو الرجل ونقول لا اجالس الا رجلا عالما كان عاما ايضا فان قيل النكرة الموصوفة
مقيدة والمقيد من اقسام الخاص قلنا خاص من وجه عام من وجه خاص بالنسبة الى
المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد عام في افراده يوجد فيه ذلك القيد والنكرة
في غير هذه المواضع خاص لكنها تكون مطلقة اذا كانت في الانشاء نحو ان تذبحوا
بقرة ويثبت بها واحد مجهول عند السامع اذا كانت في الاخبار نحو رأيت
رجلا فاذا اعيدت نكرة كانت غير الاولى واذا اعيدت معرفة كانت عينها
لان الاصل في اللام العهد والمعرفة اذا اعيدت فكذلك في الوجهين اي اذا اعيدت
المعرفة نكرة كان الثاني غير الاول وان اعيدت معرفة كان الثاني عين الاول
فالمعتبر تنكير الثاني وتعريفه قال ابن عباس رضي الله عنه في قوله تعالى ان مع العسر
يسرا الآية لن يغلب عسر يسرين والاصح ان هذا تأكيد فان اقر بالف مقيد
بصك مرتين يجب الف وان اقر به منكرا يجب الفان عند ابي حنيفة رضي الله عنه
الا ان يتحد المجلس فالاقسام العقلية اربعة ففي قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون
رسولا فعصى فرعون الرسول اعيدت النكرة معرفة وفي قوله فان مع العسر يسرا
ان مع العسر يسرا اعيدت النكرة نكرة والمعرفة معرفة ونظير المعرفة التي تعاد
نكرة غير مذكور وهو ما اذا اقر بالف مقيد بصك ثم اقر في مجلس آخر بالف
منكر لا رواية لهذا ولكن ينبغي ان يجب الفان عند ابي حنيفة رضي الله عنه ومنها
اي وهي نكرة تعم بالصفة فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه عتقوا
وان قال اي عبيدي ضربته لا يعتق الا واحد قالوا لان في الاول وصفه
بالضرب فصار عاما به وفي الثاني قطع الوصف عنه وهذا الفرق مشكل من جهة النحو

بالوصف

لان في الاول وصفه بالضاربية وفي الثاني بالمضروبية وههنا فرق آخر و
هو ان ايا لا يتناول الا الواحد المنكر ففي الاول اي في قوله اي عبيدي
ضربك فهو حر لما كان عتقه اي عتق الواحد المنكر معلقا بضربه بقطع
النظر عن الغير فيعتق كل واحد باعتبار انه منفرد فلا تبطل الوحدة ولو
لم يثبت هذا اي عتق كل واحد ليس البعض اولى من البعض ليبطل اي
الكلام بالكلية وفي الثاني وهو قوله اي عبيدي ضربته يثبت الواحد والتخيير
فيه الى الفاعل اذ ههنا يمكن التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الاول نحو ايما
اهاب دبغ فقد طهر هذا نظير الاول فان طهارته متعلقة بدباغته من غير ان
يكون له فاعل معين يمكن منه التخيير فيدل على العموم ونحو كل اي خبز تريد هذا
نظير الثاني فان التخيير من الفاعل المخاطب ممكن ههنا فلا يتمكن من اكل كل
واحد بل اكل واحد لكن يتخير فيه المخاطب ومثل هذا الكلام للتخيير في العرف
ومنها من وهو يقع خاصا كقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من
ينظر اليك فان المراد بعض مخصوص من المنافقين ويقع عاما في العقلاء اذا
كان للشرط نحو من دخل دار ابي سفيان فهو آمن فان قال من شاء من عبيدي
عتقه فهو حر فشاؤوا عتقوا وفي من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فشاء
الكل يعتق الكل عندهما عملا بكلمة العموم ومن للبيان وعند ابي حنيفة رضي الله عنه
انه يعتقهم الا واحدا لان من للتبعيض اذا دخل على ذي ابعاض كما في كل من
هذا الخبز ولانه متيقن اي التبعيض متيقن لان من اذا كان للتبعيض فظاهر
وان كان للبيان فالبعض مراد فارادة البعض متيقنة وارادة الكل
محتملة فوجب رعاية العموم والتبعيض في المسئلة الاولى هذا مراعى لان عتق
كل واحد معلق بمشيئته مع قطع النظر عن غيره فكل واحد بهذا الاعتبار بعض

اى كل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض من المجموع فيعتق كل واحد مع رعاية
التبعيض بخلاف من شئت فان المخاطب ان شاء الكل فمشية الكل مجتمعة
فيه فيبطل التبعيض وهذا الفرق والفرق الاخير في اى مما تفردت به
ومنها ما في غير العقلاء وقد يستعار لمن فان قال ان كان ما في بطنك
غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان المراد الكل فان
قال طلقي نفسك من ثلث ما شئت تطلق ما دونها وعندهما ثلاثا وقد
مر وجههما ومنها كل وجميع وهما محكمان في عموم ما دخلا عليه بخلاف ساير
ادوات العموم فان دخل الكل على النكرة فلعموم الافراد وان دخل على
المعرفة فللمجموع قالوا عمومه على سبيل الانفراد اى يراد كل واحد مع قطع
النظر عن غيره وهذا اذا دخل على النكرة فان قال كل من دخل هذا
الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا يستحق كل واحد اذ في كل فرد قطع النظر
عن غيره فكل واحد اول بالنسبة الى المتخلف بخلاف من دخل وههنا فرق
آخر وهو ان من دخل اولا عام على سبيل البدل فاذا اضاف الكل اليه
اقتضى عموما آخر لئلا يلغو فيقتضى العموم في الاول فيتعدد الاول وهذا
الفرق قد تفردت به ايضا وتحقيقه ان الاول عبارة عن الفرد السابق
بالنسبة الى كل واحد ممن هو غيره ففي قوله من دخل هذا الحصن اولا يمكن
حمل الاول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقي اما في قوله كل من دخل اولا
فلفظ كل دخل على قوله من دخل اولا فاقتضى التعدد في المضاف اليه وهو
من دخل اولا فلا يمكن حمل الاول على معناه الحقيقي لان الاول الحقيقي لا
يكون متعددا فيراد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة الى المتخلف
وجميع عمومه على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا

فدخل

23

فدخل عشرة فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادى يستحق الاول فيستعار الكل كذا
ذكره فخر الاسلام في اصوله ويرد عليه انه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا يمكن
ان يقال ان اتفق الدخول على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وان اتفق فرادى
يحمل على المجاز لانه في حال التكلم لا بد ان يراد احدهما معينا وارادة كل واحد
منهما معينا تنافي ارادة الآخر فيلزم الجمع بينهما فاقول معنى قوله انه يستعار
الكل ان الكل الافرادي يدل على امرين احدهما استحقاق الاول النفل سواء
كان الاول واحدا او جمعا والثاني انه اذا كان الاول جمعا يستحق كل واحد
منهم نفلا تاما فههنا يراد الامر الاول حتى يستحق الاول النفل سواء كان واحدا
او اكثر ولا يراد المعنى الحقيقي ولا الامر الثاني حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع نفلا
واحدا وذلك لان هذا الكلام للتحريض والحث على دخول الحصن اولا فيجب
ان يستحق السابق سواء كان منفردا او مجتمعا ولا يشترط الاجتماع لانه اذا
اقدم الاول على الدخول فتخلف غيره عن المسابقة لا يوجب حرمان الاول عن
استحقاق النفل فالقرينة دالة على عدم اشتراط الاجتماع فلا يراد المعنى
الحقيقي وايضا لا دليل على انه اذا دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة نفلا
تاما بل الكلام دال على ان للمجموع نفلا واحدا فصار الكلام مجازا عن قوله ان
السابق يستحق النفل سواء كان منفردا او مجتمعا فان دخل منفردا او مجتمعا
استحق لعموم المجاز فان الاستحقاق مجتمعا ليس لانه المعنى الحقيقي بل لدخوله تحت فالاستحقاق نسخه
عموم المجاز وهذا البحث في غاية التدقيق **مسئلة** حكاية الفعل لا تعم الفعل لان
الفعل المحكي عنه واقع على صفة معينة نحو صلى النبي عليه السلام في الكعبة فيكون
هذا في معنى المشترك فيتأمل فان ترجح بعض المعاني فذاك وان ثبت التساوي
فالحكم في البعض يثبت بفعله عليه السلام وفي البعض الآخر بالقياس قال الشافعي رحمه الله

لا يجوز الفرض في الكعبة لانه يلزم استدبار بعض اجزاء الكعبة و نحمل فعله عليه السلام
على النفل و نحن نقول لما ثبت جواز البعض بفعله عليه السلام و التساوي بين
الفرض و النفل في امر الاستقبال حالة الاختيار ثابت فثبت الجواز في
البعض الآخر قياسا و اما نحو قضى بالشفعة للجار فليس من هذا القبيل و هو
عام لانه نقل الحديث بالمعنى و لان الجار عام جواب عن اشكال و هو ان يقال
حكاية الفعل لما لم تعم فما روي انه عليه السلام قضى بالشفعة للجار لا يدل على
ثبوت الشفعة للجار الذي لا يكون شريكا فاجاب ان هذا ليس من باب
حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبي عليه السلام
الشفعة ثابتة للجار و لئن سلمنا انه حكاية الفعل لكن الجار عام لان
اللام لاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار كقوله قضى بالشفعة لكل جار **مسئلة**
اللفظ الذي ورد بعد سؤال او حادثة اما ان لا يكون مستقلا او يكون و ح
اما ان خرج مخرج الجواب قطعا او الظاهر انه جواب مع احتمال الابتداء او
بالعكس اي الظاهر انه ابتداء الكلام مع احتمال الجواب نحو اليس لي عليك كذا
فيقول بلى او كان لي عليك كذا فيقول نعم هذا نظير غير المستقل و نحو سها فسجد
و زنى ماعز فرجم هذا نظير المستقل الذي هو جواب قطعا و نحو تعال تغد معي فقال
ان تغديت فكذا من غير زيادة هذا نظير المستقل الذي الظاهر انه جواب
و نحو ان تغديت اليوم مع زيادة على قدر الجواب هذا نظير المستقل الذي
الظاهر انه ابتداء مع احتمال الجواب ففي كل موضع ذكر لفظ نحو فهو نظير قسم
واحد ففي الثلثة الاول يحمل على الجواب و في الرابع يحمل على الابتداء
عندنا حملا للزيادة على الافادة و لو قال عنيت الجواب صدق ديانة و عند
الشافعي رحمه الله يحمل على الجواب و هذا ما قيل ان العبرة لعموم اللفظ لا

24

لخصوص السبب عندنا فان الصحابة و من بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة
في حوادث خاصة **فصل** حكم المطلق ان يجري على اطلاقه كما ان المقيد على
على تقييده فاذا وردا اي المطلق و المقيد فان اختلف الحكم لم
يحمل المطلق على المقيد الا في مثل قوله اعتق عني رقبة و لا تملكني رقبة
كافرة فالاعتاق يتقيد بالمؤمنة اي الا في كل موضع يكون الحكمان
المذكوران مختلفين لكن يستلزم احدهما حكما غير مذكور يوجب تقييد الآخر
كالمثال المذكور فان احد الحكمين ايجاب الاعتاق و الثاني نفي تمليك
الكافرة و هما مختلفان لكن نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها ضرورة
ان ايجاب التمليك و نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم فصار كقوله لا تعتق عني
رقبة كافرة ثم هذا اوجب تقييد الاول اي ايجاب الاعتاق بالمؤمنة
و ان اتحد اي الحكم فان اختلفت الحادثة ككفارة اليمين و كفارة
القتل لا يحمل عندنا و عند الشافعي رحمه الله يحمل عندنا و عند الشافعي رح
يحمل سواء اقتضى القياس او لا و بعضهم زادوا ان اقتضى القياس
اي بعض اصحاب الشافعي زادوا انه يحمل عليه ان اقتضى القياس حمله عليه
و ان اتحدت اي الحادثة كصدقة الفطر مثلا فان دخلا على السبب نحو ادوا
عن كل حر و عبد و ادوا عن كل حر و عبد من المسلمين اي دخل النص المطلق
و المقيد على السبب فان الرأس سبب لوجوب صدقة الفطر و قد ورد
نصان يدل احدهما على ان الرأس المطلق سبب و هو قوله عليه السلام
ادوا عن كل حر و عبد و يدل الآخر على ان رأس المسلم سبب و هو قوله ادوا
عن كل حر و عبد من المسلمين لم يحمل عندنا بل يجب العمل بكل واحد منهما اذ لا
تنافي في الاسباب اي يكون المطلق سببا و المقيد سببا خلافا له اي للشافعي رح

يمكن ان

يتعلق بقوله لم يحمل عندنا وان دخلا اي المطلق والمقيد على الحكم في
صورة اتحاد الحادثة نحو فصيام ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود وهي
ثلثة ايام متتابعات فان الحكم وجوب صوم ثلثة ايام من غير تقييد
بالتتابع وفي قراءة ابن مسعود الحكم وجوب صوم ثلثة ايام متتابعات يحمل بالاتفاق
لامتناع الجمع بينهما فان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع والمقيد يوجب عدم
اجزائه هذا اذا كان الحكم مثبتا فان كان منفيا نحو لا تعتق رقبة كافرة لم يحمل
اتفاقا فلا تعتق اصلا لكن ان المطلق ساكت والمقيد ناطق فكان اولى في
جوابه نعم المقيد اولى لكن اذا تعارض الا في اتحاد الحادثة والحكم كما ذكرنا فقولنا
في ثلثة ايام متتابعات ولان القيد زيادة وصف يجري مجرى الشرط
فيوجب النفي في المنصوص وفي نظيره كالكفارات مثلا فانها جنس واحد دليل
على المذهب الآخر وهو انه يحمل ان اقتضى القياس وحاصله ان التقييد
بالوصف كالتخصيص بالشرط والتخصيص بالشرط يوجب نفي الحكم عما عداه
عنده وذلك النفي لما كان مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فيثبت له النفي
بالنص في المنصوص وفي نظيره بطريق القياس ولنا قوله تعالى لا تسئلوا عن
اشياء ان تبد لكم تسؤكم فهذه الآية تدل على ان المطلق يجري على اطلاقه ولا
يحمل على المقيد لان التقييد يوجب التغليظ والمساءة كما في بقرة بني اسرائيل
وقال ابن عباس ابهموا ما ابهم الله واتبعوا ما بين الله اي اتركوه على ابهامه
والمطلق مبهم بالنسبة الى المقيد المعين فلا يحمل عليه وعامة الصحابة ما قيدوا
امهات النساء بالدخول الوارد في الربائب لان اعمال الدليلين واجب ما امكن
فيعمل بكل واحد في مورده الا ان لا يمكن وهو اتحاد الحادثة والحكم فهذه الدلائل
لنفي المذهب الاول وهو الحمل مطلقا فالآن شرع في نفي المذهب الثاني وهو الحمل ان

ان اقتضى القياس بقوله والنفي في المقيس عليه بناء على العدم الاصلي فكيف
يتعدى فانهم قالوا النفي حكم شرعي ونحن نقول هو عدم اصلي فان قوله تعالى في كفارة
القتل فتحرير رقبة مؤمنة يدل على ايجاب المؤمنة وليس له دلالة على الكافرة اصلا
والاصل عدم اجزاء تحرير الرقبة عن كفارة القتل وقد ثبت اجزاء المؤمنة
بالنص فبقي عدم اجزاء الكافرة على العدم الاصلي فلا يكون حكما شرعيا ولا بد
في القياس من كون المعدى حكما شرعيا وتوضيحه ان الاعدام على قسمين الاول عدم
اجزاء ما لا يكون تحرير رقبة كعدم اجزاء الصلوة والصوم وغيرها والثاني
عدم اجزاء ما يكون تحرير رقبة غير مؤمنة فالقسم الاول اعدام اصلية بلا خلاف
والقسم الثاني مختلف فيه فعند الشافعي رحمه الله حكم شرعي وعندنا عدم اصلي
بناء على ان التخصيص بالوصف دال عنده على نفي الحكم عن الموصوف بدون
ذلك الوصف فانه لما قال فتحرير رقبة فلو لم يقل مؤمنة لجاز تحرير الكافرة فلما
قال مؤمنة لزم منه نفي تحرير الكافرة فيكون النفي مدلول النص فكان حكما
شرعيا ونحن نقول اوجب تحرير المؤمنة ابتداء وهو ساكت عن الكافرة
لانه اذا كان في اخر الكلام مغير فصدر الكلام موقوف على الآخر ويثبت
حكم الصدر بعد التكلم بالمغير لئلا يلزم التناقض فلا يكون ايجاب الرقبة ثم نفي
الرقبة الكافرة بالنص المقيد بل النص لايجاب الرقبة المؤمنة ابتداء فيكون
الكافرة باقية على العدم الاصلي كما في القسم الاول من الاعدام وشرط القياس
ان يكون الحكم المعدى حكما شرعيا لا عدما اصليا ولا يمكن ان يعدى القيد
فيثبت العدم ضمنا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال نحن نعدي القيد و
هو حكم شرعي لانه ثابت بالنص فيثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنا لا انا نعدي
هذا العدم قصدا او مثل هذا يجوز في القياس فيجيب بقولنا لان القيد وهو قيد الايمان

على نفي الحكم وهو

متلا يدل على الاثبات في المقيد اي يدل على اثبات الحكم في المقيد وهو الاجزاء
في تحرير رقبة يوجد فيه قيد الايمان والنفي في غيره اي نفي الاجزاء في الرقبة
الكافرة فثبت ان القيد يدل على هذين الامرين والاول وهو اجزاء المؤمنة
حاصل في المقيس وهو كفارة اليمين بالنص المطلق وهو قوله او تحرير رقبة
فلا يفيد تعديته فهي اي التعدية في الثاني فقط فتعدية القيد تعدية العدم
بعينها اي بعين تعدية العدم وان كانت غيرها فهي مقصودة منها اي كما وان كانت
تعدية القيد غير تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد
وحاصل هذا الكلام ان تعدية القيد هي عين تعدية العدم وان سلم
ان مفهوم تعدية القيد غير مفهوم تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة
من تعدية القيد فبطل قول الخصم نعدي القيد فيثبت العدم ضمنا بل العدم
يثبت قصدا وهو ليس بحكم شرعي فلا يصح القياس فتكون اي تعدية
القيد لاثبات ما ليس بحكم شرعي وهو عدم اجزاء الكافرة فانه عدم
اصلي وابطال الحكم الشرعي وهو اجزاء الرقبة الكافرة في كفارة اليمين
الذي دل عليه النص المطلق وهو قوله تعالى في كفارة اليمين او تحرير
رقبة وكيف يقاس مع ورود النص فان شرط القياس ان لا يكون
في المقيس نص دال على الحكم المعدى او على عدمه وليس حمل المطلق على
المقيد كتخصيص العام كما زعموا المجوز بالقياس جواب عن الدليل الذي ذكر
في المحصول على جواز حمل المطلق على المقيد ان اقتضى القياس حمله وهو ان دلالة
العام على الافراد فوق دلالة المطلق عليها لان دلالة العام على الافراد قصدية
ودلالة المطلق عليها ضمنية والعام يخص بالقياس اتفاقا بيننا وبينكم فيجب
ان يقيد المطلق بالقياس عندكم ايضا فاجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس

مطلق

مطلقا بقوله لان التخصيص بالقياس انما يجوز عندنا اذا كان العام مخصوصا
بقطعي وهنا يثبت القيد ابتداء بالقياس لانه قيد اولا بالنص ثم بالقياس فيصير
القياس هنا مبطلا للنص فالحاصل ان العام لا يخص بالقياس عندنا مطلقا
بل انما يخص اذا اخص اولا بدليل قطعي وفي مسئلة حمل المطلق على المقيد لم
يقيد المطلق بنص اولا حتى يقيد ثانيا بالقياس بل الخلاف في تقييده ابتداء
بالقياس فلا يكون كتخصيص العام وقد قام الفرق بين الكفارات فان القتل
من اعظم الكبائر لما ذكر الحكم الكلي وهو ان تقييد المطلق بالقياس لا يجوز تنزل
الى هذه المسئلة الجزئية وذكر فيها مانعا آخر يمنع القياس وهو ان القتل من
اعظم الكبائر فيجوز ان يشترط في كفارته الايمان ولا يشترط فيما دونه فان
تغليظ الكفارة بقدر غلظ الجناية لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة هذا
اشكال اورده علينا في المحصول وهو انكم قيدتم المطلق في هذه المسئلة فاجاب
بقوله لان المطلق لا يتناول ما كان ناقصا في كونه رقبة وهو فائت جنس المنفعة
وهذا ما قال علماؤنا ان المطلق ينصرف الى الكامل فيما يطلق عليه هذا الاسم
كالماء المطلق لا ينصرف الى ماء الورد فلا يكون حمله على الكامل تقييدا ولا
يقال انتم قيدتم قوله عليه السلام في خمس من الابل زكوة بقوله في خمس من
الابل السائمة زكوة مع اتحادهما في السبب والمذهب عندكم ان
المطلق لا يحمل على المقيد وان اتحد الحادثة اذا دخلا على السبب كما في صدقة
الفطر وقيدتم قوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم بقوله تعالى واشهدوا
ذوي عدل منكم مع انهما في حادثتين قال الله تعالى فاذا بلغن اجلهن
فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف واشهدوا ذوي عدل منكم نحو
الاشكالين المذكورين بقوله لان قيد الاسامة انما ثبت بقوله ليس في العوامل

اي الكامل

فاجاب

ولا امارة العلوفة صدقه والعدالة بقوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
ان تصيبوا قوما بجهالة **فصل** حكم المشترك التأمل حتى يترجح احد
معانيه ولا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة لانه لم يوضع للجموع
[illegible] اعلم ان الواضع لا يخلو اما ان
وضع المشترك لكل واحد من المعنيين بدون الآخر او لكل واحد منهما مع
الآخر اى للجموع او لكل منهما مطلقا والثاني غير واقع لان الواضع لم يضعه للجموع والا
لم يصح استعماله في احدهما بدون الآخر بطريق الحقيقة لكن هذا صحيح اتفاقا و
ايضا على تقدير الوقوع يكون استعماله في احد المعنيين وان وجد الاول
او الثالث يثبت المدعى لان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى وكل وضع يوجب
ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى الموضوع له ويوجب ان يكون هذا المعنى تمام
المراد باللفظ فاعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر ومن عرف سبب
وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ في المعنيين فقوله لانه
لم يوضع للجموع اشارة الى ما ذكرنا ان المشترك انما يصح استعماله في المعنيين
اذا كان موضوعا للجموع ووضعه للجموع منتف اما على التقديرين الاخرين
فلا يصح استعماله فيهما كما ذكرنا ولا مجازا لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز
فان اللفظ ان استعمل في اكثر من معنى واحد بطريق المجاز يلزم ان يكون
اللفظ الواحد مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي معا وهذا لا يجوز فان قيل
يصلون على النبي الآية والصلوة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار
قلت لا اشتراك لان سياق الكلام لايجاب الاقتداء فلا بد من اتحاد معنى الصلوة
من الجميع لكنه يختلف باختلاف الموصوف كسائر الصفات لا بحسب الوضع
اعلم ان المجوزين تمسكوا بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة

من الله رحمة ومن الملائكة استغفار وقد اوردوا على هذه الآية من قبلنا
اشكالا فاسدا وهو ان هذا ليس من المتنازع فيه فان الفعل متعدد
بتعدد الضماير فكانه كرر لفظ يصلي واجابوا عن هذا بان التعدد بحسب
المعنى لا بحسب اللفظ لعدم الاحتياج الى هذا وهذا الاشكال من قبلنا فاسد
لانا لا نجوز في مثل هذه الصورة اى في صورة تعدد الضماير ايضا فيكون الآية
من المتنازع فيه والجواب الصحيح لنا ان في الآية لم يوجد استعمال المشترك في
اكثر من معنى واحد لان سياق الآية لايجاب اقتداء المؤمنين بالله تعالى و
ملائكته في الصلوة على النبي عم فلا بد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لانه لو قيل
ان الله تعالى يرحم النبي عليه السلام والملائكة يستغفرون له يا ايها الذين آمنوا ادعوا له
لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فعلم انه لا بد من اتحاد معنى الصلوة سواء كان
معنى حقيقيا او معنى مجازيا اما الحقيقي فهو الدعاء فالمراد والله اعلم انه تعالى
يدعو ذاته بايصال الخير الى النبي عليه السلام ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذي
قال ان الصلوة من الله تعالى رحمة فقد اراد هذا المعنى لا ان الصلوة وضعت
للرحمة كما ذكر في قوله تعالى يحبهم ويحبونه ان المحبة من الله تعالى ايصال الثواب
ومن العبد الطاعة ليس المراد ان المحبة مشتركة من حيث الوضع بل المراد انه
اراد بالمحبة لازمها واللازم من الله تعالى ذلك ومن العبد هذا واما المجازي
فكارادة الخير ونحوها مما يليق بهذا المقام ثم ان اختلف ذلك المعنى لاجل اختلاف
الموصوف فلا بأس به فلا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع ولما بينوا
اختلاف المعنى باعتبار المسند اليه فهم منه ان معناه واحد لكنه يختلف بحسب
الموصوف لا ان معناه مختلف وضعا وهذا جواب حسن تفردت به وتمسكوا ايضا
بقوله الم تر ان الله يسجد له من في السموات الآية حيث نسب السجود الى العقلاء

وغيرهم كالشجر والدواب فما نسب الى غير العقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة
على الارض وما نسب الى العقلاء يراد به وضع الجبهة على الارض فان قوله تع
وكثير من الناس يدل على ان المراد بالسجود المنسوب الى الانسان هو
وضع الجبهة على الارض اذ لو كان المراد الانقياد لما قال وكثير من الناس لان
الانقياد شامل لجميع الناس اقول تمسكهم بهذه الاية لا يتم اذ يمكن ان يراد
بالسجود الانقياد في الجميع وما ذكروا ان الانقياد شامل لجميع الناس باطل
لان الكفار لا سيما المتكبرين المتكبرون منهم لم يسمهم الانقياد اصلا
وايضا لا يبعد ان يراد بالسجود وضع الراس على الارض في الجميع ولا يحكم
استحالته من الجمادات الا من يحكم باستحالة التسبيح من الجمادات والشهادة
من الجوارح والاعضاء يوم القيمة مع ان محكم الكتاب ناطق بهذا وقد صح
ان النبي صلى الله عليه وسلم سمع تسبيح الحصى وقوله تعالى ولكن لا يفقهون تسبيحهم
يحقق ان المراد هو حقيقة التسبيح لا الدلالة على وحدانيته فان قوله تعالى
لا يفقهون لا يليق بهذا فعلم ان وضع الراس خضوعا لله تعالى غير ممتنع
من الجمادات بل هو كاين لا ينكره الا منكر خوارق العادات التقسيم الثاني
في استعمال اللفظ في المعنى فان استعمل فيما وضع له يشمل الوضع اللغوي و
الشرعي والعرفي والاصطلاحي فاللفظ حقيقة اي بالحيثية التي يكون الوضع
بتلك الحيثية فالمنقول الشرعي يكون حقيقة في المعنى المنقول اليه من حيث
الشرع وفي المنقول عنه من حيث اللغة وانما قال فاللفظ حقيقة لان
بعض الناس قد يطلقون الحقيقة والمجاز على المعنى ايضا مجازا وانا على انه
من خطاء العوام وان استعمل في غيره لعلاقة بينهما فمجاز اي وان استعمل
في غير ما وضع له الحيثية فما سواء كان من حيث اللغة او نحوها فمجاز بالحيثية التي

يكون

28

يكون بها غير ما وضع له فالمنقول الشرعي مجاز في المعنى الاول من حيث الشرع
وفي المعنى الثاني من حيث اللغة واللفظ الواحد يمكن ان يكون حقيقة ومجازا
بالنسبة الى المعنى الواحد لكن من جهتين ولا لعلاقة فمرتجل وهو حقيقة ايضا
للوضع الجديد فاستعمال اللفظ في غير ما وضع له لا لعلاقة يكون وضعا جديدا
فالمرتجل حقيقة في المعنى الثاني بسبب الوضع الثاني واما المنقول فمنه ما
غلب في معنى مجازي للموضوع له الاول حتى هجر الاول وهو حقيقة في الاول
مجاز في الثاني من حيث اللغة وبالعكس اي حقيقة في الثاني مجاز في الاول
من حيث الناقل وهو اما الشرع او العرف او الاصطلاح ومنه ما غلب في
بعض افراد الموضوع له حتى هجر الباقي كالدابة مثلا فمن حيث اللغة اطلاقها
على الفرس بطريق الحقيقة لكن اذا خصت به اي خصت الدابة بالفرس مع
رعاية المعنى اي المعنى الاول وهو ما يدب على الارض صارت مجازا اذ اريد
بها غير ما وضعت له وهو ما يدب مع خصوصية الفرس ومن حيث العرف صارت
كانها موضوعة ابتداء لانها لما خصت به فكانه لم يراع المعنى الاول فصارت
اسماء له فظهر ان اعتبار المعنى الاول فيه وهو ما يدب ليس لصحة اطلاقه اي
المنقول عليه الضمير يرجع الى المعنى الاول ويراد بالمعنى الاول الافراد التي يوجد
فيها المعنى الاول كما في الحقيقة فان في الحقيقة فان في الحقيقة انما يعتبر المعنى
ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى ولا لصحة اطلاقه اي المنقول
على المعنى الثاني وهو ما يدب مع خصوصية الفرس كما في المجاز فان في المجاز انما
يعتبر المعنى الاول وهو المعنى الحقيقي ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم
ذلك المعنى والازم هو المعنى الثاني بل لترجيح هذا الاسم على غيره اي اعتبار
المعنى الاول في الاسم المنقول انما هو لترجيح هذا الاسم على غيره من الاسماء في

في تخصيصه بالمعنى الثاني اي تخصيص هذا الاسم بالمعنى الثاني والمراد بالترجيح الاولوية
فعلم بهذا ان الوضع قد لا يعتبر فيه المناسبة كالجدار والحجر وقد يعتبر كالقارورة
والخمر واعتبار المعنى الاول في الوضع الثاني لبيان المناسبة والاولوية لا
لصحة الاطلاق والا يلزم ان يسمى الدن قارورة فلهذا السر لا يجري القياس
في اللغة فلا يقال ان سائر الاشربة بمعنى مخامرة العقل فان معنى المخامرة
ليس مراعى في الخمر لصحة اطلاق الخمر على كل ما يوجد فيه المخامرة بل لاجل المناسبة
والاولوية ليضع الواضع لهذا المعنى لفظا مناسبا له فاحفظ هذا البحث
فانه بحث شريف بديع لم تزل اقدام من سوغ القياس في اللغة الا للغفلة عنه
فيطلق الاسد على كل من يوجد فيه الشجاعة مجازا بخلاف الدابة والصلوة اي
لما علم ان اعتبار المعنى الاول في المجاز انما هو لصحة اطلاق اللفظ على ما يوجد
فيه لازم المعنى الاول واعتبار المعنى الاول في المنقول ليس لصحة الاطلاق فيصح
اطلاق الاسد على كل ما يوجد فيه الشجاعة ولا يصح اطلاق الدابة في العرف على كل ما
يوجد فيه الدبيب فلا يصح اطلاق اسم الصلوة شرعا على كل دعاء وثبت
ايضا ان الحقيقة اذا قل استعمالها صارت مجازا والمجاز اذا كثر استعماله
صار حقيقة ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز ان كان في نفسه بحيث لا يستتر
المراد فصريح والا فكناية فالحقيقة التي لم تهجر صريح والتي هجرت وغلب معناها
المجازي كناية والمجاز الغالب كناية اعلم ان الصريح والكناية اللذين هما
قسما الحقيقة صريح وكناية في المعنى الحقيقي واللذين هما قسما المجاز صريح و
كناية في المعنى المجازي وعند علماء البيان الكناية لفظ يقصد بمعناه معنى
ثان ملزوم له اي لمعناه الموضوع له وهي لا تنافي ارادة الموضوع له فانها
استعملت فيه لكن قصد بمعناها معنى ثان كما في طويل النجاد فانه استعمل في الموضوع

الاستعمال صريح وغير الغالب في

له

له لكن المقصود والغرض من طويل النجاد طول القامة فطول القامة ملزوم
لطول النجاد بخلاف المجاز فانه استعمل في غير ما وضع له فينافي ارادة الموضوع له
ثم كل من الحقيقة والمجاز اما في المفرد وقد مر تعريفهما واما في الجملة فان نسب المتكلم
الفعل الى ما هو فاعل عنده فالنسبة حقيقية فيه وان نسب الى غيره لملابسة بين
الفعل والمنسوب اليه فالنسبة مجازية نحو انبت الربيع البقل فقوله عنده اي عند
المتكلم اعلم ان بعض العلماء قالوا الى ما هو فاعل في العقل لكن صاحب
المفتاح قال الى ما هو فاعل عنده حتى لو قال الموحد انبت الربيع البقل يكون
الاسناد مجازيا لان الفاعل عنده هو الله تعالى وان قال الدهري انبت الربيع
البقل فقد اسند الفعل الى ما هو فاعل عنده فالاسناد حقيقي مع ان الربيع ليس
بفاعل في العقل وهو كاذب في هذا الكلام كما اذا قال رجل جاء في زيد بنفسه
مريدا معناه الحقيقي والحال انه لم يجئ فكلامه حقيقة مع انه كاذب فالمراد من
الفاعل عنده ما يريد به افهام المخاطب انه فاعل عنده حتى يشمل الخبر الصادق
والكاذب **فصل** هذا الفصل في انواع علاقات المجاز وهي مذكورة
في الكتب غير مضبوطة لكني اوردتها على سبيل الحصر والتقسيم العقلي اذا اطلقت
لفظا على مسمى هذا يشمل اطلاق اللفظ على المعنى واطلاق اللفظ على افراد يصدق
على ذلك المعنى وكان ينبغي ان يقول فان اردت عين الموضوع له فحقيقة
لكن لم يذكر هذا القسم لان ذكرها ليس بصدده وهو انواع المجازات فقال وان اردت
غير الموضوع له فالمعنى الحقيقي ان حصل له اي لذلك المسمى بالفعل في بعض الازمان
فمجاز باعتبار ما كان او باعتبار ما يؤول المراد ببعض الازمان الزمان المغاير
للزمان الذي وضع اللفظ لحصول فيه وانما لم يقيد في المتن ببعض الازمان بهذا
القيد لان التقدير تقدير استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع ان المعنى الحقيقي

عليها في

حاصل لذلك المسمى فان كان زمان الحصول عين زمان وضع اللفظ للحصول فيه
كان اللفظ مستعملا فيما وضع له والمقدر خلافه فهذا القيد مخرج عنه او بالقوة
فمجاز بالقوة كالمسكر لخمر اريقت وان لم يحصل له اصلا اي لا بالفعل ولا بالقوة
فلا بد وان تريد معنى لازما لمعناه الوضعي ذهنا اي ينتقل الذهن من الوضعي اليه
والمراد الانتقال في الجملة ولا يشترط ان يلزم من تصوره تصوره كالبصير اذا اطلق
على الاعمى ح كالغايط وهو اي اللازم الذهني اما ذهني محض ان لم يكن بينهما لزوم
في الخارج كتسمية الشيء باسم مقابله كما يطلق البصير على الاعمى او منضم الى العرفي ان
كان بينهما لزوم في الخارج ايضا لكن بحسب عادات الناس كالغايط فانه
لما وقع في العرف قضاء الحاجة في المكان المطمئن حصل بينهما ملازمة عرفية فبناء
على العرف ينتقل الذهن من المحل الى الحال فيكون ذهنيا منضما الى العرف او للخارجي
اي يكون الذهني منضما الى الخارجي ان كان بينهما لزوم في الخارج لا بحسب عادات
الناس بل بحسب الخلقة فصار اللزوم الخارجي قسمين عرفيا وخلقيا فسمي الاول
عرفيا والثاني خارجيا وحينئذ اي اذا كان اللزوم الذهني منضما الى العرفي
او الخارجي اما ان يكون احدهما جزء الآخر كاطلاق اسم الكل على الجزء او بالعكس
كالجمع للواحد وهو نظير اطلاق اسم الكل على الجزء والرقبة للعبد وهو نظير اطلاق اسم
الجزء على الكل او خارجا عنه عطف على قوله جزء الآخر وحينئذ اما ان لا يكون
اللازم صفة الملزوم وهو اي اللزوم اما بحصول احدهما في الآخر كاطلاق
اسم المحل على الحال او بالعكس ح اما بالسببية كاطلاق اسم السبب على المسبب نحو
رعينا الغيث اي النبت وبالعكس كقوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا و
هذا يحتمل العكس ايضا اي قوله وينزل لكم من السماء رزقا يحتمل اطلاق اسم
السبب على المسبب لان الرزق سبب عادي للمطر واما بالشرطية كقوله تعالى وما كان الله

الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم هذا نظير اطلاق الشرط على المشروط وكالعلم
على المعلوم نظير اطلاق اسم المشروط على الشرط او يكون صفته وهو الاستعارة
وشرطها ان يكون الوصف بينا كالاسد يراد به لازمه وهو الشجاع
فيطلق على زيد باعتبار انه شجاع واذا عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق
اسم الملزوم على اللازم والملزوم اصل واللازم فرع فاذا كانت الاصلية
والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول الذي
هو علة غائية لها وكالجزء مع الكل فان الجزء تبع للكل اي بالنسبة الى اللفظ الموضوع
للكل فان الجزء يفهم من هذا اللفظ بتبعية الكل فيصح ان يطلق هذا ويراد به جزء
الموضوع له والكل يحتاج الى الجزء فيكون الجزء اصلا فيصح ان يراد الكل باللفظ
الموضوع للجزء فاطلاق الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز في صورة
يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس مثلا فان الانسان لا يوجد بدون الرأس
والرقبة اما اطلاق اليد وارادة الانسان فلا يجوز وكالمحل فانه اصل بالنسبة
الى الحال لاحتياج الحال الى المحل وايضا على العكس اذ كان المقصود هو الحال
كالماء والكوز فان المقصود من الكوز الماء والمراد بالحلول الحصول فيه
وهو اعم من حلول العرض في الجوهر واعلم ان الاتصالات المذكورة اذا وجدت
من حيث الشرع تصلح علاقة للمجاز ايضا كالاتصال في معنى المشروع كيف
شرع يصلح علاقة للاستعارة اي ينظر في التصرفات المشروعة كالبيع و
الاجارة والوصية وغيرها ان هذه التصرفات على اي وجه شرع فالبيع عقد
شرع لتمليك المال بالمال والاجارة شرعت لتمليك المنفعة بالمال فاذا
حصل اشتراك تصرفين في هذا المعنى يصح استعارة احدهما للآخر كالوصية
والارث فان كلا منهما استخلاف بعد الموت اذا حصل الفراغ من حوائج الميت

كالتجهيز والدين فالحاصل انه لا يشترط للاستعارة في غير الشرعيات الا الازم البين
فكذلك في الشرعيات والازم البين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارج عن
مفهومها الصادق عليها الذي يلزم من تصورها تصوره وكالسببية عطف
على قوله كالاتصال في معنى المشروع كنكاحه صلى الله عليه وسلم انعقد بلفظ
الهبة فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وذلك اي ملك
الرقبة سبب لهذا اي لملك المتعة فاطلق اللفظ الذي وضع لملك الرقبة و
اريد به ملك المتعة وكذا نكاح غيره عندنا اي نكاح غير النبي صلى الله عليه وسلم
ينعقد بلفظ الهبة عندنا اذا كانت المنكوحة حرة حتى لو كانت امة يثبت
الهبة وعند الشافعي رحمه الله لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى
خالصة لك ولانه عقد شرع لمصالح لا تحصى كالنسب في عدم انقطاع النسل
والاجتناب عن السفاح وتحصيل الاحصان والايتلاف بينهما واستعداد
كل منهما في المعيشة بالاخر الى غير ذلك مما يطول تعداده وغير ذلك من غير
اللفظين اي غير لفظ النكاح والتزويج قاصر في الدلالة عليها اي على المصالح
المذكورة قلنا الخلوص في الحكم وهو عدم وجوب المهر اي صحة النكاح بلفظ
الهبة مع عدم المهر مخصوصة لك اما في غير النبي عليه السلام فالمهر واجب وايضا يحتمل
ان يكون المراد والله اعلم انا احللنا لك ازواجك حال كونها خالصة لك
اي لا تحل ازواج النبي عليه السلام لاحد غيره كما قال وازواجه امهاتهم لا في
اللفظ فان المجاز لا يختص بحضرة الرسالة وايضا تلك الامور اي المصالح
المذكورة ثمرات وفروع ومبنى النكاح للملك له عليها اي للزوج على الزوجة
حتى يلزم تحليه عوضا عن ملك النكاح والطلاق بيده اذ هو المالك اي لو كان
وضعه لتلك المصالح وهي مشتركة بينهما لما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج

وما

31

وما كان الطلاق بيده خاصة فاذا كان المهر عليه والطلاق بيده علم ان
وضع النكاح للملك له عليها واذا صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة فاولى
ان يصح بلفظ يدل عليه وانما يصح بهما اي بلفظ النكاح والتزويج لانهما
صارا علمين لهذا العقد جواب اشكال وهو ان يقال لما قلت ان النكاح والتزويج
لا يدلان على الملك لغة ينبغي ان لا يصح النكاح بهما فاجاب بانه انما يصح بهما النكاح
لانهما صارا علمين لهذا العقد اي بمنزلة العلم في كونهما لفظين موضوعين لهذا
العقد ولا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي وكذا ينعقد اي النكاح بلفظ
البيع لما قلنا من طريق المجاز فان المجاز البيع وضع لملك الرقبة فيراد به المسبب
وهو ملك المتعة والجملة عطف على قوله وكذا نكاح غيره عندنا فان قيل
ينبغي ان يثبت العكس ايضا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب اي ينبغي
ان يصح اطلاق اسم النكاح وارادة البيع او الهبة بطريق اطلاق اسم المسبب
على السبب فان النكاح وضع لملك المتعة فيذكر ويراد به ملك الرقبة قلنا انما
كان كذلك اي انما يصح اطلاق اسم المسبب على السبب اذا كان اي السبب
علة شرعت للحكم اي يكون المقصود من شرعية السبب ذلك المسبب كالبيع
للملك مثلا فان الملك يصير كالعلة الغائية له فان قال ان ملكت عبدا فهو
حر او قال ان اشتريت فشراه متفرقا يعتق في الثاني لا الاول رجل قال ان
ملكت عبدا فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الاخر لا يعتق هذا
النصف لعدم تحقق الشرط وهو ملك العبد فانه بعد شراء النصف الاخر
لا يوصف بملك العبد وان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فشرى نصف عبد
ثم باعه ثم شرى النصف الاخر يعتق هذا النصف لانه بعد شراء النصف الاخر
يوصف بشراء العبد ويقال عرفا انه اشترى العبد وهذا بناء على ان اطلاق

الصفات المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة على الموصوف في حال قيام
المشتق منه بذلك الموصوف انما هو بطريق الحقيقة اما بعد زوال المشتق منه فمجاز
لغوي لكن في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ المشتري من
هذا القبيل فانه بعد الفراغ من الشرى يسمى مشتريا وقد فصار منقولا عرفيا
اما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا ففي قوله ان ملكت يراد الحقيقة
اللغوية وفي قوله ان اشتريت الحقيقة العرفية والمسئلة المذكورة غير مقصودة في هذا
الموضع بل المقصود المسئلة التي تاتي وهي قوله فان قال عنيت باحدهما الاخر صدق
ديانة لا قضاء فيما فيه تخفيف يعني في صورة ان ملكت عبدا فهو حر ان قال عنيت
بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد
لا يعتق في قوله ان ملكت ويعتق في قوله ان اشتريت فقد عنى ما هو اغلظ عليه
وفي قوله ان اشتريت ان قال عنيت بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب
صدق ديانة لا قضاء لانه اراد تخفيفا اما اذا كان سببا محضا هذا الكلام يتعلق
بقوله اما اذا كان علة فلا ينعكس اي لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب اما
قلنا وهو قوله اذ الاتصال الاصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين الى
آخره فانه قد فهم منه انه اذا لم يكن الاصلية والفرعية من الطرفين لا يجري المجاز من
الطرفين والمراد بالسبب المحض ما يفضي اليه ولا يكون شرعيته لاجله كملك الرقبة
اذ ليس شرعيته لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك
المتعة كملك العبد والاخت من الرضاع ونحوهما فيقع الطلاق بلفظ العتق اي بناء
على الاصل الذي نحن فيه فان العتق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك
المتعة وتلك الازالة سبب لهذه اي ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة اذ هي تفضي
اليها وليست هذه اي ازالة ملك المتعة مقصودة منها اي من ازالة ملك الرقبة فلا

بيثبت

يثبت العتق بلفظ الطلاق خلافا للشافعي رحمه الله لما قلنا انه اذا لم يكن المسبب مقصودا
من السبب لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب ولا يثبت ايضا بطريق الاستعارة
جواب اشكال وهو ان يقال سلمنا انه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق اطلاق
اسم المسبب على السبب لكن ينبغي ان يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق الاستعارة
ولا بد في الاستعارة من وصف مشترك فبينه بقوله اذ كل منهما اسقاط مبني على السراية
واللزوم اعلم ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما
اسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق
والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض وباللزوم عدم قبوله
الفسخ وانما لا يثبت بطريق الاستعارة لما قلنا لانها لا تصح بكل وصف بل بمعنى
المشروع كيف شرع ولا اتصال بينهما فيه اي بين الطلاق والاعتاق في معنى المشروع
كيف شرع لان الطلاق رفع قيد النكاح والاعتاق اثبات القوة الشرعية فان
في المنقولات اعتبرت المعاني اللغوية ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطائر
اذا قوي وطار عن وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر اذا ادركت و
قويت فنقله الشرع الى القوة المخصوصة فان قيل الاعتاق ازالة الملك عند ابي حنيفة
رحمه الله تعالى كما عرف في مسئلة تجزي الاعتاق والطلاق ازالة القيد فوجد المناسبة
المجوزة للاستعارة بينهما قلنا نعم يعني الاعتاق ازالة الملك عند ابي حنيفة رحمه الله
في مسئلة تجزي الاعتاق لكن يعني ان التصرف الصادر من المالك هي اي ازالة
الملك لا يعني ان الشارع وضع الاعتاق لازالة الملك فالمراد بالاعتاق اثبات
القوة اي يراد بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة لان الشارع وضعه له
فيرد على هذا ان الاعتاق في الشرع اذا كان موضوعا لاثبات القوة
المخصوصة ينبغي ان يسند الى المالك فانه ما اثبت قوة فاجاب بقوله فيسند الى

المالك

مجازا لانه صدر عنه سببه وهو ازالة الملك فيكون المجاز في الاسناد كما في انبت الربيع
البقل او يطلق اي الاعتاق عليها اي على ازالة الملك مجازا فقوله اعتق فلان
عبده معناه ازال ملكه بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب وحينئذ يكون
المجاز في المفرد فقوله او يطلق عطف على قوله فيسند فان قيل ليس مجازا هذا اشكال
على قوله او يطلق عليها مجازا اي ليس اطلاق الاعتاق على ازالة الملك بطريق المجاز
بل هو اسم منقول اي منقول شرعي والمنقول الشرعي حقيقة شرعية قلنا منقول
في اثبات القوة المخصوصة لا في ازالة الملك ثم يطلق مجازا على سببه وهو ازالة
الملك يرد عليه اي على ما سبق ان الطلاق رفع القيد والاعتاق اثبات القوة
الشرعية انا نستعير الطلاق وهو ازالة القيد لازالة الملك لا للفظ الاعتاق
حتى تقولوا الاعتاق ما هو فالاتصال المجوز للاستعارة موجود بين ازالة
الملك وازالة القيد ولا يتعلق بحثنا ان الاعتاق ما هو فالجواب اعلم ان
هذا الجواب ليس لابطال هذا الايراد فان هذا الايراد حق بل يبطل الاستعارة
بوجه آخر وهو ان ازالة الملك اقوى من ازالة القيد وليست اي ازالة الملك
لازمة لها اي لازالة القيد فلا يصح استعارة هذه اي ازالة القيد لتلك اي
ازالة الملك بل على العكس فان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد كالاسد
للشجاع وكذا الاجارة لا عطف على قوله فيصح الطلاق بلفظ العتق وانما
قيد بالحر حتى لو كان عبدا يثبت البيع به تنعقد بلفظ البيع دون العكس
لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة وهذه المسئلة مبنية ايضا على الاصل
المذكور وان الشيء اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب دون
العكس ح لا يلزم عدم الصحة في اضافة الى المنفعة جواب اشكال وهو ان
يقال اذا صح استعارة البيع للاجارة ينبغي ان يصح عقد الاجارة بقوله بعت

منافع

منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح بهذا اللفظ فقوله لان
ذلك ليس لفساد المجاز دليل على قوله ولا يلزم وقوله ذلك اشارة الى عدم
الصحة باللفظ المذكور بل لان المنفعة المعدومة لا تصلح محلا للاضافة حتى لو
اضاف الاجارة اليها لا تصح فكذا المجاز عنها فالاجارة انما تصح اذا
اضيف العقد الى العين فان العين تقوم مقام المنفعة في اضافة
العقد الى العين ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة وهي النكاح بلفظ الهبة
والبيع والطلاق بلفظ العتق والاجارة بلفظ البيع الحق ان جميع
ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لان الهبة
ليست سببا لملك المتعة التي تثبت بالنكاح بل اطلاق اللفظ على ما باين
معناه للاشتراك بينهما في اللازم وهو الاستعارة ثم انما لا يثبت العكس
لما ذكرت ان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد واما مثال البيع والملك
فصحيح واعلم انه يعتبر السماع في انواع العلاقة لا في افرادها فان ابداع
الاستعارات اللطيفة من فنون البلاغة وعند البعض لا بد من السماع فان
النخلة تطلق على الانسان الطويل دون غيره قطعا لاشتراكهما في اخص
الصفات مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم عند ابي حنيفة رحمه الله و
عندهما في حق الحكم فعنده التكلم بهذا ابني لاكبر سنا منه في اثبات
الحرية خلف عن التكلم به في اثبات البنوة والتكلم بالاصل صحيح من حيث
انه مبتدا وخبر وعندهما ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت البنوة ... بهذا اللفظ
والاصل ممتنع ومن شرط الخلف امكان الاصل وعدم ثبوته لعارض
فيعتق عنده لا عندهما اتفق العلماء على ان المجاز خلف عن الحقيقة اي
فرع لها ثم اختلفوا في ان الخلفية في حق التكلم او في حق الحكم اي الحكم الذي فعندهما في حق الحكم

ثبت بهذا اللفظ بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلا بلفظ هذا ابني خلف عن الحكم
الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت النبوة مثلا وعند ابي حنيفة رح
في حق التكلم فبعض الشارحين فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية
خلف عن لفظ هذا حر فيكون التكلم باللفظ الذي يفيد المعنى بطريق المجاز خلفا
عن التكلم باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى بطريق الحقيقة وبعضهم فسروه بان
لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف
عن لفظ هذا ابني اذا اريد به النبوة والوجه الاول صحيح في المعنى مفيد للغرض
فان لفظ هذا ابني خلف عن هذا حر اي قايم مقامه والاصل وهو هذا حر
صحيح لفظا وحكما فيصح الخلف لكن الوجه الثاني اليق بهذا المقام لامرين
احدهما ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف الا في جهة
الخلفية فيجب ان لا يكون الخلاف فيما هو الاصل وفيما هو الخلف بل الخلاف يكون في جهة
الخلفية فقط فعندهما هذا ابني اذا كان مجازا خلف عن هذا ابني اذا كان
حقيقة في حق الحكم اي حكمه المجازي خلف عن حكمه الحقيقي وعند ابي حنيفة رحمه الله
هذا اللفظ خلف عن عين هذا اللفظ لكن بالجهتين فعلى كلا المذهبين الاصل
هذا ابني والخلاف في الجهة فقط فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث
اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا حر فالخلاف يكون في الاصل
والخلف لا في جهة الخلفية والامر الثاني ان فخر الاسلام رحمه الله قال انه يشترط
صحة الاصل من حيث انه مبتدا وخبر موضوع للايجاب بصيغته وقد وجد
ذلك فاذا وجد وتعذر العمل بحقيقته اي بالمعنى الحقيقي فصحة الاصل من
حيث انه مبتدا وخبر موضوع للايجاب بصيغته وقد وجد ذلك فاذا وجد
وتعذر العمل بحقيقته اي بالمعنى الحقيقي فصحة الاصل من حيث انه مبتدا وخبر

وتعذر

34

بالمعنى

وتعذر العمل بالحقيقي لخصوص هذا ابني فاما هذا حر فانه صحيح مطلقا و
والعمل بحقيقته غير متعذر فعلم ان الاصل هذا ابني مرادا به النبوة فحاصل
الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازي هل يشترط امكان — المعنى
الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط بحيث لو امتنع المعنى الحقيقي لا يصح
المجاز وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية لهما ان في المجاز
ينتقل الذهن من الموضوع له الى لازمه فالثاني اي اللازم موقوف على
الاول اي الموضوع له فيكون اللازم خلفا وفرعا للموضوع له وهذا هو
المراد بالخلفية في حق الحكم فلا بد من امكان الاول وهو المعنى الموضوع له — امكانه اي ح
لتوقف المعنى المجازي عليه وايضا بناؤه على الاصل المتفق عليه ان من
شرط صحة الخلف امكان الاصل كما في مسئلة مس السماء فان امكان الاصل — تفسير للاصل المتفق عليه اي من ان من شرط ح
فيها شرط لصحة الخلف وصورة المسئلة ان يحلف بقوله والله لامسن السماء
يجب الكفارة لان الكفارة خلف عن البر ففي كل موضع يمكن البر ينعقد اليمين
ويجب الكفارة ففي مسئلة مس السماء البر وهو مس السماء ممكن في حق الجنس
كما كان للنبي صلى الله عليه وسلم وان حلف لاشربن الماء الذي في هذا
الكوز ولا ماء فيه لا يجب الكفارة لان الاصل وهو البر غير ممكن فالمستشهد
بهاتان المسئلتان والفرق الذي بينهما وانما لم اذكر في المتن مسئلة الكوز — يذكر ح
لان المعتاد في كتبنا ذكرهما معا وكل منهما ينبئ عن الاخر قلنا موقوف على
فهم الاول لا على ارادته اذ لا جمع بينهما اي بين الحقيقة والمجاز والمراد جمع المعنى — اللفظ
الحقيقي والمجازي فيهما اي في الارادة فاذا لم يتوقف على ارادة الاول لا يجب
امكان الاول وحيث توقف على فهم الاول وفهم الاول مبني على صحة اللفظ
من حيث العربية يكفي صحة اللفظ من حيث العربية فاذا فهم الاول وامتنع

ارادته علم ان المراد لازمه وهو عتقه من حين ملكه فان هذا المعنى لازم
البنوة فيجعل اقرارًا فيعتق قضاءً من غير نيته لانه متعين ولا يعتق
بقوله يا ابني لانه لاستحضار المنادى بصورة الاسم بلا قصد المعنى
فلا يجري الاستعارة لتصحيح المعنى فان الاستعارة تقع اولًا في المعنى و
بواسطته في اللفظ فيستعار اولًا الهيكل المخصوص للشجاع ثم بتوسط هذه
الاستعارة يستعار لفظ الاسد للشجاع ولاجل ان الاستعارة تقع اولًا
في المعنى لا يجري الاستعارة في الاعلام الا في اعلام تدل على المعنى كحاتم
ونحوه ويعتق بقوله يا حر لانه موضوع له فان قيل قد ذكر في علم البيان
ان زيد اسد ليس باستعارة بل هو تشبيه بغير آلته لانه دعوى امر
مستحيل قصدًا لان التصديق والتكذيب يتوجهان الى الخبر وانما يكون
استعارة اذا حذف المشبه نحو رايت اسدًا يرمي وان كان هذا مستحيلا
ايضا بواسطة القرينة لكن غير مقصود فان القصد الى الرؤية ههنا فعلى هذا
لا يكون هذا ابني استعارة اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء
معنى الحقيقة في الشيء لاجل المبالغة في التشبيه مع حذف المشبه لفظا ومعنى
فالاستعارة لا تجري في خبر المبتدا عندهم لانه دعوى امر مستحيل قصدًا
فقولهم زيد اسد ليس باستعارة بل تشبيه بغير آلته بناءً على الدليل الذي
ذكر في المتن فعلى هذا لا يكون هذا ابني استعارة بل يكون تشبيهًا وفي التشبيه
لا يعتق فعلم من هذا انهم لا يجوزون الاستعارة اذا كانت مستلزمة لدعوى
امر مستحيل قصدًا فهذا عين مذهبهما ان صحة المجاز امكان معنى الحقيقة قلنا هذا
في الاستعارة في اسماء الاجناس وهو تسمى استعارة اصلية لانه يلزم حينئذ
قلب الحقايق لان الاستعارة في المشتقات وتسمى تبعية نحو نطقت الحال او الحال
ناطقة

ناطقة فان هذا استعارة بالاتفاق ولا يلزم ههنا قلب الحقايق وهذا
ابني من هذا القبيل هذا الذي ذكر ان زيد اسد ليس باستعارة بناءً
على ان الاستعارة لا تقع في خبر المبتدا وانما هو مخصوص بالاستعارة
في اسماء الاجناس اما الاستعارة في المشتقات فانها تجري في خبر
المبتدا عند علماء البيان كما يقال الحال ناطقة اي دالة استعيرت
الناطقة للدالة وهذه الاستعارة في خبر المبتدا لكن ليست في اسماء
الاجناس بل في الاسم المشتق فيجوزون هذا في خبر المبتدا وفرقهم ان
الاستعارة في خبر المبتدا تستلزم قلب الحقايق اذا كان خبر المبتدا
اسم جنس اما اذا كان اسما مشتقا فلا تستلزم قلب الحقايق نحو الحال ناطقة
فلا يجوز في اسماء الاجناس ويجوز في المشتقات وههنا خبر المبتدا
وهو ابني اسم مشتق لان معناه مولود منه فيجوز فيه الاستعارة فانه من
قبيل قولنا الحال ناطقة واعلم انهم يسمون الاستعارة في اسماء الاجناس
استعارة اصلية والاستعارة في الافعال والاسماء المشتقة استعارة تبعية
لان الاستعارة انما تقع فيها بتبعية وقوعها في المشتق منه وسياتي قريبا ويجب
ان يعلم ان الجواب الذي اوردته في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان
وترك المناقشة معهم لان لهم الواهية وذلك ان قولهم زيد اسد ليس باستعارة مع
ان قولهم رايت اسدا يرمي استعارة ليس بقوي والفرق الذي ذكر في المتن
ان زيد اسد دعوى امر مستحيل قصدا بخلاف رايت اسدا يرمي لا شك انه
فرق واهٍ وما ذكر بعد ذلك ان في اسماء الاجناس لا يجري الاستعارة
في خبر المبتدا وتجري في الاسماء المشتقة اضعف من الاول وفرقهم بان الاول يفضي
الى قلب الحقايق دون الثاني اوهن من نسج العنكبوت لان قولهم الحال ناطقة ليس

مطلب عموم المجاز

في الاستحالة ادنى من قولهم زيد كالاسد فالذي اوجب ان احدهما استعارة
والآخر ليس باستعارة وانما لم اذكر هذه الاعتراضات في المتن لعدم الاحتياج
اليها فان قولهم الحال ناطقة لما كانت استعارة بالاتفاق علم ان امكان
المعنى الحقيقي لا يشترط لصحة المجاز وعلى تقدير تسليم الفرق بين المشتقات واسماء
الاجناس قولهم هذا ابني من قبيل المشتقات فيصح فيه الاستعارة بلا اشتراط
امكان المعنى الحقيقي مسئلة قال بعض الشافعية لا عموم للمجاز لانه ضروري
يصار اليه توسعة فيتقدر بقدر الضرورة قلنا لا ضرورة في استعماله لانه
انما يستعمل لاجل الداعي الذي يأتي من بعد وان اردت الضرورة في استعماله بل
يكون معنى الضرورة انه اذا استعمل اللفظ يجب ان يحمل على المعنى الحقيقي فاذا
لم يمكن فعلى المجازي فهذه الضرورة لا تنافي العموم بل العموم انما يثبت ان
استعمل المتكلم واراد به المعنى العام ولا مانع لهذا لانه ما وجد في الاستعمال
ضرورة وهو احد نوعي الكلام بل فيه من البلاغة ما ليس في الحقيقة وهو في كلام
الله تعالى كثير كقوله تعالى يريد ان ينقض فاقامه وقوله تعالى انا لما طغى الماء والله تعالى
متعال عن العجز والضرورة ثم نظيره قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الدرهم
بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وقد اريد به الطعام اجماعا فلا يشمل غيره
عنده ذكر الصاع واراد ما فيه بطريق اطلاق اسم المحل على الحال مسئلة
لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي معا لرجحان المتبوع على التابع
فلا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق اذا اوصى لمواليه ولا يراد غير الخمر
بقوله صلى الله عليه وسلم من شرب الخمر فاجلدوه لانه اريد بها ما وضعت له
ولا المس باليد بقوله تعالى او لامستم النساء لان الوطئ وهو المجاز مراد اجماعا
اعلم ان لفظ المولى حقيقة في المولى الاسفل وهو المعتق مجاز في معتق المعتق

فاذا

فاذا اوصى لمواليه لا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق وكذا اذا اوصى
لاولاد فلان او لابنائه وله بنون وبنو بنين فالوصية لابنائه دون بني بنيه
اما دخول بني البنين في الامان في قوله آمنونا على اولادنا فلان الامان لحقن
الدم فيبنى على الشبهات وفي هذه المسئلة روايتان ولا جمع بينهما بالحنث
حافيا او متنعلا في لا يضع قدمه في دار فلان لانه مجاز عن لا يدخل فيحنث
كيف دخل فهذا من باب عموم المجاز اعلم انه يذكر ههنا مسائل يتراءى انها
جمع بين الحقيقة والمجاز اولها اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان يحنث ان
دخلها حافيا او متنعلا او راكبا والدخول حافيا معناه الحقيقي والباقي بطريق
المجاز فقوله في لا يضع قدمه متعلق بقوله لا جمع بينهما وانما حملناه على المعنى المجازي
لان معناه الحقيقي مهجور اذ ليس المراد ان ينام ويضع القدمين في الدار وباقي
الجسد يكون خارج الدار وفي العرف صار عبارة عن لا يدخل وكذا اي من باب
عموم المجاز قوله لا يدخل دار فلان يراد به نسبة السكنى اي يراد بطريق المجاز
بقوله دار فلان كون الدار منسوبة الى فلان نسبة السكنى اما حقيقة او اجارة
حتى لو كانت ملك فلان ولا يكون فلان ساكنا فيها يحنث بالدخول فيها وهي تعم
الملك والاجارة والعارية لان نسبة الملك حقيقة وغيرها مجاز اي لا يراد نسبة الملك
بطريق الحقيقة وغيرها اي الاجارة والعارية بطريق المجاز حتى يلزم الجمع بينهما
اي بين الحقيقة والمجاز وقوله بالحنث عطف على قوله بالحنث في قوله ولا جمع بينهما
بالحنث اذا قدم نهارا او ليلا في امرأته كذا يوم يقدم زيد لانه يذكر للنهار
وللوقت كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره صورة المسئلة انه قال لامرأته
انت طالق يوم يقدم زيد يحنث ان قدم نهارا او ليلا فاليوم حقيقة في النهار
مجاز في الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فقوله لانه يذكر دليل على قوله لا بالحنث

والها في لانه يرجع الى اليوم والمراد باليوم في الاية الوقت فاليوم حقيقة في
النهار وكثيرا ما يراد به الوقت مجازا فاحتجنا الى ضابط يعرف به في كل موضع
ان المراد باليوم النهار او مطلق الوقت والضابط هو قوله فاذا تعلق بفعل
ممتد فللنهار وبغير ممتد فللوقت لان الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان بغير في
يقتضي كونه اي كون ظرف الزمان معيارا له اي للفعل والمراد بالمعيار ظرف
لا يفضل على المظروف كاليوم للصوم وهذا البحث بكله يأتي في كلمة في في فصل
حروف المعاني فان امتد الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار لان النهار
اولى وان لم يمتد اي الفعل كوقوع الطلاق هنا اي في قوله انت طالق يوم يقدم
زيد لا يمتد المعيار فيراد به الآن اذ لا يمكن ارادة النهار باليوم فيراد به
مطلق الآن ولا يعتبر كون ذلك الآن جزءا من النهار لقوله تعالى ومن يولهم
يومئذ دبره ولان العلاقة موجودة بين معناه الحقيقي ومطلق الآن سواء
كان جزءا من النهار او من الليل ولا بالحنث عطف على بالحنث الذي سبق اي كل الآكل
الحنطة وما يتخذ منها عندهما في لا يأكل من هذه الحنطة لانه يراد باطنها عادة
فيحنث بعموم المجاز ولا يرد قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله على مسئلة امتناع الجمع
بين الحقيقة والمجاز فيمن قال لله علي صوم رجب ونوى اليمين انه نذر و
يمين هذا مقول القول حتى لو لم يصم يجب القضاء لكونه نذرا والكفارة
لكونه يمينا فهذه ثمرة الخلاف واذا كان نذرا ويمينا يكون جمعا بين الحقيقة
والمجاز لان هذا اللفظ حقيقة في النذر مجاز في اليمين لانه نذر بصيغته يمين
بموجبه هذا دليل على قوله ولا يرد ثم اثبت انه يمين بموجبه بقوله لان
ايجاب المباح يوجب تحريم ضده وتحريم الحلال يمين لقوله تعالى قد فرض الله
لكم تحلة ايمانكم كما ان شرى القريب شراء بصيغته تحرير بموجبه فالحاصل ان هذا

ليس

والمراد من الايمان هنا ضد الحلال ... او بينه الفصل

ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز بل الصيغة موضوعة للنذر وموجب هذا
الكلام اليمين والمراد بالموجب اللازم المتأخر فدلالة اللفظ على لازم لا
يكون مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة
التي هي لازمة للاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ
الذي استعمل ويراد به لازم الموضوع له من غير ارادة الموضوع له وهنا
وقع في خاطري اشكال وهو قوله يرد عليه انه ان كان هذا موجبه يكون يمينا
وان لم ينو اليمين كما اذا اشترى القريب يعتق عليه ان لم ينو وان لم
يكن هذا موجبه يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ويمكن ان يقال في جواب
هذا الاشكال لا جمع بينهما في الارادة لانه لم نوى اليمين ولم ينو النذر لكنه يثبت
النذر بصيغته واليمين بارادته لان الكلام موضوع للنذر وهو انشاء
فيثبت الموضوع له وان لم ينو وحقيقة هذا الجواب انه نسلم ان اليمين هو المعنى
المجازي لكن في الانشاءات يمكن ان يثبت للكلام المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقي
بمجرد الصيغة سواء اراد او لم يرد والمجازي ان اراد فهذه المسئلة تنقسم
اقساما فان لم ينو شيئا او نوى النذر فقط او نوى النذر مع نفي اليمين كان
نذرا فقط عملا بالصيغة وان نواهما او نوى اليمين فقط فنذر ويمين اما النذر
فبالصيغة ولا تأثير للارادة فيما نواهما واما اليمين فبالارادة وان نوى اليمين
مع نفي النذر فيمين فقط وهذا الذي اوردته اشكالا وهو قوله فان قيل يلزم
ان يثبت النذر ايضا اذا نوى انه يمين وليس بنذر لان النذر يثبت بالصيغة
فيجب ان يثبت مع انه نوى انه ليس بنذر فاجاب بقوله قلنا لما نوى مجازه و
نفى حقيقته يصدق ديانة لان هذا حكم ثابت بينه وبين الله تعالى فاذا نفى
النذر يصدق فيما بينه وبين الله تعالى ولا مدخل للقضاء فيه حتى يوجبه القاضي

اذا علم

ولا يصدقه في نفيه بخلاف الطلاق والعتاق فانه ان قال اردت المعنى المجازي
ونفيت الحقيقي لا يصدق في القضاء لان هذا حكم فيما بين العباد فقضاء القاضي اصل
فيه مسئلة لا بد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او
شرعا وهي اما خارجة عن المتكلم والكلام كدلالة الحال نحو يمين الفور او معنى
من المتكلم كقوله تعالى واستفزز من استطعت فانه تعالى لا يأمر بالمعصية او لفظ
خارج عن هذا الكلام كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن فان سياق الكلام وهو قوله انا اعتدنا
يخرجه من ان يكون للتخيير ونحو طلق امرأتي ان كنت رجلا لا يكون توكيلا او غير خارج
فاما ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص او لم يكن نحو الاعمال بالنيات
ورفع عن امتي الخطأ والنسيان لان عين عمل الجوارح لا يكون بالنية وعين الخطاء
والنسيان غير مرفوع بل المراد الحكم وهو نوعان الاول الثواب والاثم والثاني
الجواز والفساد ونحوهما والاول بناء على صدق عزيمته والثاني بناء على ركنه و
شرطه فان من توضأ بماء نجس جاهلا وصلى لم يجز في الحكم لفقد شرطه ويثاب عليه
لصدق عزيمته ولما اختلف الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلا يعم
اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عنده فلان المجاز لا عموم له فاذا
ثبت احدهما وهو النوع الاول من الحكم وهو الثواب اتفاقا لم يثبت الآخر
اي النوع الآخر وهو الجواز والفساد ونحو لا يأكل من هذه النخلة ولا يأكل من
هذا الدقيق ولا يشرب من هذه البئر حتى اذا استفه او كرع لا يحنث ونحو
لا يضع قدمه في دار فلان وكالاسماء المنقولة ونحو التوكيل بالخصومة
يصرف الى الجواب لان معناه الحقيقي مهجور شرعا وهو كالمهجور عادة فيتناول
الاقرار والانكار اعلم ان القرينة اما خارجة عن المتكلم والكلام اي لا تكون
معنى في المتكلم اي صفة له ولا تكون من جنس الكلام او تكون معنى في المتكلم او تكون

من

من جنس الكلام ثم هذه القرينة التي تكون من جنس الكلام اما لفظ خارج عن هذا
الكلام الذي يكون المجاز فيه بل يكون في كلام آخر اي يكون ذلك اللفظ الخارج
دالا على عدم ارادة الحقيقة او غير خارج عن هذا الكلام بل عينه في هذا الكلام او
شيء منه يكون دالا على عدم ارادة الحقيقة ثم هذا القسم على نوعين اما ان يكون
بعض الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص ان المخصص قد يكون كون بعض الافراد
ناقصا او زائدا فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر فاذا قال كل مملوك لي حر لا يقع
على المكاتب مع ان المكاتب مملوك حقيقة فيكون هذا اللفظ مجازا من حيث
انه مقصور على بعض الافراد وهو غير المكاتب او لم يكن بعض الافراد اولى
فانحصرت القرينة في هذه الاقسام فان قيل قد جعل في فصل التخصيص كون
بعض الافراد اولى من قسم المخصص الغير الكلامي وهنا جعل من قسم القرينة
اللفظية فالفرق بينهما قلت المراد بالمخصص الكلامي ان الكلام بصريحه يوجب في
بعض الافراد حكما مناقضا لحكم يوجبه العام وكل مخصص ليس كذلك
لا يكون كلاميا فكون بعض الافراد اولى يكون مخصصا غير كلامي بهذا
التفسير وهنا نعني بالقرينة اللفظية ان يفهم من اللفظ باي طريق كان ان
الحقيقة هي غير مرادة وفي كل مملوك لي حر يفهم من اللفظ عدم تناوله المكاتب
فيكون القرينة لفظية حينئذ اي الامثلة المذكورة في المتن فكل قسم من
الاقسام فنظيره مذكور عقيب ذلك القسم لكن لم يذكر في كل مثال ان القرينة
المانعة من ارادة الحقيقة مانعة عقلا او حسا او شرعا او عادة فنبين
هنا هذا المعنى ففي يمين الفور كما اذا ارادت المرأة الخروج فقال ان
خرجت فانت طالق يحمل على الفور فالقرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عرفا
والمعنى الحقيقي للاول مطلق وفي قوله تعالى واستفزز القرينة تمنع الحقيقة عقلا وكذا
من استطعت

في قوله فمن شاء فليؤمن لان التخيير وهو الاباحة مع العذاب المستفاد من قوله
انا اعتدنا ممتنع عقلا وفي قوله طلق امرأتي ان كنت رجلا للحقيقة ممتنعة
عرفا وفي قوله صلى الله عليه وسلم الاعمال بالنيات للحقيقة غير مرادة عقلا
وفي لا ياكل من هذه النخلة والدقيق حسا وفي لا يشرب من هذه البير حسا
وعرفا وفي لا يضع قدمه عرفا وفي الاسماء المنقولة اما عرفا عاما او خاصا او
شرعا وفي التوكيل بالخصومة شرعا فان قيل لا نسلم ان المعنى الحقيقي ممتنع في قوله
لا ياكل من هذه النخلة حسا لان المحلوف عليه عدم اكلها وهو غير ممتنع حسا
بل اكلها كذلك قلنا اليمين اذا دخلت في النفي كانت للمنع فموجب اليمين ان
يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون ماكولا حسا او عادة لا يكون ممنوعا باليمين
ثم عطف على اول المسئلة وهو انه لابد للمجاز من قرينة قوله واما اذا كانت
الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فعند ابي حنيفة رحمه الله المعنى الحقيقي اولى لان
الاصل لا يترك الا لضرورة وعندهما المعنى المجازي اولى ونظيره لا ياكل من
هذه الحنطة يصرف الى القضم عنده وعندهما الى اكل ما فيها مسئلة وقد يتعذر المعنى
الحقيقي والمجازي معا كقوله لامرأته وهي اكبر سنا منه او معروفة النسب هذه
بنتي اما الحقيقة اي المعنى الحقيقي وهو النسب في الفصل الاول اي في الاكبر سنا
منه فظاهر وفي الثاني فلانها اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي اما ان تثبت
مطلقا اي في حقه وحق من اشتهر النسب منه اي يكون دعوته معتبرة
في حقهما بان يثبت النسب منه وينتفي عمن اشتهر منه ولا يمكن هذا
اي ثبوت النسب من المدعي وانتفاؤه عمن اشتهر منه لانه ثبت عمن
اشتهر منه او في حق نفسه فقط اي يثبت المعنى الحقيقي وهو النسب في حق نفسه
فقط بان يثبت منه من غير ان ينتفي عمن اشتهر منه وذا متعذر اي الثبوت

في

39

في حق نفسه فقط لان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير ولا يكون اي تكذيب
الشرع المدعي اقل من تكذيبه نفسه في النسب مما يحتمل التكذيب في الرجوع
بخلاف العتق فانه لا يحتمل التكذيب في الرجوع واما المجاز عطف على قوله
واما الحقيقة والمراد المعنى المجازي متعذر وهو التحريم فلان التحريم الذي
يثبت بهذا اي بلفظ هذه بنتي مناف لملك النكاح فلا يكون حقا من
حقوقه بيانه انه ان ثبت التحريم بهذا اللفظ لا يخلو اما ان يثبت التحريم
الذي يقتضي صحة النكاح السابق او التحريم السابق او التحريم الذي لا يقتضي
صحة النكاح والثاني منتف لانه لو قال لاجنبية معروفة النسب هذه
بنتي يكون لغوا فعلم انه ان ثبت التحريم يثبت التحريم الذي يقتضي صحة
النكاح السابق ويكون حقا من حقوق النكاح كالطلاق وذلك ايضا
محال لان هذا اللفظ يدل على التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح السابق
فكيف يثبت به التحريم الذي هو حق من حقوق النكاح واعلم ان تقرير فخر
الاسلام رحمه الله على هذا الوجه ان الحقيقة اما ان تثبت في حقه وحق
من اشتهر منه وذا غير ممكن او في حقه فقط ثم هذا اما ان يثبت في حق
النسب وذا متعذر لان الشرع يكذبه او في حق التحريم وذا لا يمكن ايضا لان
التحريم الذي يثبت بهذا مناف لملك النكاح كما ذكرنا واما المجاز وهو التحريم
فكذلك المنافاة ايضا والفرق بين التحريم الاول والثاني ان المراد بالاول
ما يثبت بدلالة الالتزام فان ثبوت النسب موجب للحرمة والمراد بالتحريم الثاني
ما يثبت بطريق المجاز فان لفظ السقف اذا اريد به الموضوع له دال على الجدار
بطريق الالتزام ولا يكون هذا مجازا بل انما يكون مجازا اذا اطلق السقف
واريد به الجدار فاقول لا حاجة الى قوله اما ان يثبت في حق النسب او في حق

التحريم لان الموضوع له ثبوت النسب فان لم يثبت النسب لا يمكن ثبوت التحريم بطريق الالتزام
لعدم ثبوت الاصل فهذا الترديد يكون قبيحا فالدليل النافي لهذا التحريم المدلول
التزاما ليس كونه منافيا لملك النكاح بل يكون الدليل النافي هو عدم ثبوت الموضوع
له فعلم انه ان ثبت التحريم لا يثبت الا بطريق المجاز وذا متعذر ايضا للمنافات
المذكورة ولو رد بهذا الوجه وهو انه ان ثبت التحريم فاما ان يثبت بطريق الالتزام
وهو محال لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب او بطريق المجاز وهو ايضا محال للمنافات
المذكورة لكان احسن مسئلة الداعي الى المجاز اعلم ان المجاز يحتاج الى عدة اشياء
المستعار منه وهو الهيكل المخصوص والمستعار له وهو الانسان الشجاع والمستعار وهو
لفظ الاسد والعلاقة وهي الشجاعة والقرينة الصارفة من ارادة المعنى
الحقيقي الى ارادة المعنى المجازي وهي يرمي في رأيت اسدا يرمي والامر
الداعي الى استعمال المجاز فانك اذا حاولت ان تخبر عن رؤية شجاع فالاصل
ان تقول رايت شجاعا فاذا قلت رايت اسدا فلا بد ان يوجد امر يدعو الى
ترك استعمال ما هو الاصل في المعنى المطلوب واستعمال ما هو خلاف الاصل وهو
المجاز وذلك الداعي اما لفظي واما معنوي فاللفظي اختصاص لفظه اي
لفظ المجاز بالعذوبة فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا كلفظ الخنفقيق للداهية
مثلا ولفظ المجاز يكون اعذب منه او صلاحيته للشعر اي اذا استعمل لفظ
الحقيقة لا يكون الكلام موزونا وان استعمل لفظ المجاز يكون موزونا او
السجع اذا كان السجع داليا مثل الاسد والعدد فلفظ الاسد يستقيم
في السجع لا لفظ الشجاع واصناف البدايع كالتجنيس ونحوها فربما يحصل
التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة نحو البدعة شرك الشرك فان الشرك مجاز
هنا مستعمل ليجانس الشرك فان بينهما مشابهة الاشتقاق او معناه اي اختصاص

الشرك للجالب مجاز عن السبب

معناه

معناه ممن هنا شرع في الداعي المعنوي بالتعظيم كاستعارة اسم ابي حنيفة رح
لرجل عالم فقيه متق او التحقير كاستعارة الهمج وهو الذباب الصغير للجاهل او
الترغيب او الترهيب اي اختصاص المعنى المجازي بالترغيب او الترهيب
كاستعارة ماء الحيوة لبعض المشروبات ليرغب السامع واستعارة
السم لبعض المطعومات لينتفر السامع او زيادة البيان اي اختصاص المعنى
المجازي بزيادة البيان فان قولك رأيت اسدا يرمي ابلغ في الدلالة على
الشجاعة من قولك رايت شجاعا فان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم
وفي المجاز اطلق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى بالبينة واستعمال
الحقيقة دعوى بلا بينة او تلطف الكلام بالرفع عطف على قوله اختصاص لفظه
اي الداعي الى استعمال المجاز قد يكون تلطف الكلام كاستعارة بحر من المسك
موجه الذهب لفحم فيه جمر موقد فيفيد لذة تخييلية وزيادة شوق الى ادراك
معناه فيوجب سرعة التفهم او مطابقة تمام المراد بالرفع عطف على قوله او
تلطف الكلام اي الداعي الى استعمال المجاز قد يكون مطابقة تمام المراد فيمكن ان
يكون معناه مطابقة تمام المراد في زيادة وضوح الدلالة او نقصان وضوح
الدلالة فان دلالة الالفاظ الموضوعة على معانيها تكون على نهج واحد فاذا
حاولت ان تؤدي المعنى بدلالة اوضح من لفظ الحقيقة او اخفى منه فلا بد من ان
تستعمل لفظ المجاز فان المجازات متكثرة فبعضها اوضح في الدلالة وبعضها
اخفى فان قيل كيف يكون دلالة لفظ المجاز اوضح من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز
مخل بالفهم قلنا لما كانت القرينة مذكورة ارتفع الاخلال بالفهم ثم اذا كان
المستعار منه امرا محسوسا ويكون اشهر المحسوسات المتصفة بالمعنى المطلوب والمستعار له
معقولا كان المجاز اوضح من الحقيقة وايضا ما ذكرنا ان ذكر الملزوم بينة على وجود

الازم

وان المجاز يوجب سرعة التفهم يؤيد هذا المعنى ويمكن ان يكون معناه ان يؤدي بعبارة
لسانه كنه ما في قلبه فانك اذا اردت وصف الشيء بالسواد على مقدار مخصوص فاصل
المراد ان تصفه بالسواد وتمام المراد ان تصفه بالسواد المخصوص فاللفظ الموضوع يدل
على اصل المراد لكن لا يدل على تمام المراد وهو بيان كمية السواد فلا بد ان يذكر
شيء يعرف السامع كمية سواده فيشبه به او يستعار له ليتبين للسامع تمام المراد
او غير ذلك بالرفع ايضا اي يكون الداعي الى المجاز غير ما ذكرنا في هذا الموضع مما ذكرنا
في مقدمة كتاب الوشاح وفي فصل التشبيه والمجاز فانه قد ذكر في مقدمته وفي فصل
التشبيه ان الغرض من التشبيه ما هو فانه قد يكون غرضا للاستعارة ايضا وفي فصل
المجاز ان المجاز ربما لا يكون مفيدا وربما يكون مفيدا او لا يكون فيه مبالغة في التشبيه
وربما يكون مفيدا ويكون فيه مبالغة في التشبيه كالاستعارة **فصل**
وقد تجري الاستعارة التبعية في الحروف فقد ذكر علماء البيان ان الاستعارة
على قسمين استعارة اصلية وهي في اسماء الاجناس واستعارة تبعية و
هي في المشتقات والحروف وانما قالوا هي تبعية لان الاستعارة في المشتقات
لا تقع الا تبعية وقوعها في المشتق منه كما تقول الحال ناطقة اي دالة فاستعير
الناطق للدال تبعية استعارة النطق للدلالة كذا الاستعارة في الحروف فان
الاستعارة تقع اولا في متعلق معنى الحرف ثم فيه اي في الحرف كاللام مثلا يستعار
اولا التعليل للتعقيب فان التعقيب لازم للتعليل فان المعلول يكون عقيب
العلة فيراد بالتعليل التعقيب وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول ثم
بواسطتها اي بواسطة استعارة التعليل للتعقيب يستعار اللام له اي للتعقيب
كقوله لدوا للموت وابنوا للخراب فان الموت عقيب الولادة جعل كان الولادة
علة للموت فاستعمل لام التعليل واريد ان الموت واقع بعد الولادة قطعا بلا
تخلف

تخلف عن وقوع المعلول عقيب العلة وهذا انباء على ان اللام يدخل في العلة الغائية
وهي الغرض ولا شك انه معلول للعلة الفاعلية فعلم ان اللام الداخلة في الغرض
داخلة حقيقة على المعلول وهنا نذكر حروفا تشتد الحاجة اليها وتسمى حروف المعاني
منها حروف العطف الواو لمطلق العطف بالنقل عن ائمة اللغة وباستقراء مواضع استعمالها
وهي بين الاسمين المختلفين كالالف بين المتحدين فانه يمكن جاء رجلان ولم
يمكن هذا في رجل وامراة فادخلوا واو العطف وقولهم لا تأكل السمك
وتشرب اللبن اي لا تجمع بينهما فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء واما في السعي
بين الصفا والمروة فوجب الترتيب بقوله صلى الله عليه وسلم ابدؤوا بما بدأ
الله تعالى بالقرآن فان كونهما من الشعائر لا يحتمل اي الترتيب وقوله صلى الله
عليه وسلم ابدؤوا بما بدأ الله تعالى لا يدل على ان بدأيته تعالى موجب لبدايتكم لكن
تقديمه في القرآن لا يخلو عن مصلحة كالتعظيم او الاهمية او غيرهما ولا شك
ان هذا يقتضي الاولوية لا الوجوب وانما الوجوب في الحقيقة على الاخر لمن
هي غير متلو وبالنسبة الينا بقوله صلى الله عليه وسلم ابدؤوا وزعم البعض
انه للترتيب عند ابي حنيفة رحمه الله وللمقارنة عندهما استدلالا بوقوع
الواحدة عنده والثلث عندهما في ان دخلت الدار فانت طالق وطالق
وطالق لغير المدخول بها وهذا اي زعم ذلك البعض باطل بل الخلاف راجع الى
انه عنده كما يتعلق الثاني والثالث بالشرط بواسطة الاول يقع
كذلك فان المعلق بالشرط كالمنجز عند الشرط وفي المنجز يقع واحدة لانه
لا يبقى المحل للثاني والثالث وعندهما يقع جملة لان الترتيب في التكلم لا
في صيرورته طلاقا اي لا ترتيب في صيرورة هذا اللفظ تطليقا عند الشرط
كما اذا كرر ثلث مرات مع غير المدخول بها قوله ان دخلت الدار فانت طالق

فعند الشرط يقع الثلث فكذا ههنا وان قدم الاجزية اي قال لغير المدخول بها
انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار تقع الثلث اي اتفاقا لانه اذا
قال ان دخلت تعلق به الاجزية المتوقفة دفعة فان قيل اذا تزوج امتين
بغير اذن مولاهما ثم اعتقهما المولى معا صح نكاحهما وبكلامين منفصلين اي قال
اعتقت هذه ثم قال للاخرى بعد زمان اعتقت هذه او بحرف العطف اي قال
اعتقت هذه وهذه تبطل نكاح الثانية فجعلتموه للترتيب هكذا وضع المسئلة
في اصول شمس الائمة واما فخر الاسلام رحمه الله فقد وضع المسئلة هكذا زوج
رجل امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج فقوله بغير اذن الزوج
لا حاجة الى هذا التقييد ثم ما تقدير ان يقيد به لا بد ان يقبل النكاح فضولي
اخر من قبل الزوج اذ لا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح وقد قيد
في الحواشي كون نكاح الامتين بعقد واحد اتباعا على وضع المسئلة في الجامع الكبير
ولا حاجة لنا الى التقييد به اذ البحث الذي نحن بصدده لا يختلف بكونه بعقد
واحد او بعقدين وفي الجامع الكبير قيد المسئلة بعقد بيع واحد لانه نظم كثيرا
من المسائل في سلك واحد وبعض تلك المسائل يختلف بعقد واحد وبعقدين
كما اذا كان نكاح الامتين برضى المولى ورضاهما دون رضى الزوج فان هذه
المسئلة تختلف بالعقد الواحد وبعقدين فلاجل هذا الغرض قيد بعقد واحد
وان اردت معرفة تفاصيله فعليك بمطالعة الجامع الكبير وان زوج الفضولي
اختين بعقدين فاجازهما متفرقا بطل نكاح الثانية وان اجازهما معا اي
قال اجزت نكاحهما او بحرف العطف اي قال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا
اي بطل نكاح كل واحدة منهما فجعلتموه للقران وان قال اعتق ابي في
مرض موته هذا وهذا وهذا ولا وارث له ولا مال له سوى ذلك فان اقر متصلا
عتق

42

عتق من كل ثلثه وان سكت فيما بين ذلك عتق الاول ونصف الثاني وثلث
الثالث لانه لما قال اعتق ابي هذا وسكت يعتق كله لانه يخرج من الثلث لان
المفروض ان قيمة العبيد على السواء واذا قال بعد السكوت وهذا وسكت
فقد عطفه على الاول وموجبه ان يعتق نصف الثاني مع نصف الاول لكن لما عتق
كل الاول لا يمكن الرجوع عنه ثم لما قال وهذا فموجبه عتق ثلث الثالث مع
عتق ثلث كل من الاولين فيعتق ثلث الثالث ولا يمكن الرجوع عن
الاولين فجعلتموه للقران اي جعلتم حرف العطف فيما اذا اقر متصلا للقران
بمنزلة قوله اعتقهم ابي معا لانه لو لم يكن للقران بل يثبت الترتيب كان كمسئلة
السكوت قلنا اما الاول فلانه لما عتقت الاولى لم تبق الثانية محلا
ليتوقف نكاحها على عتقها فان نكاح الامة على الحرة لا يجوز فلم تبق الامة
محلا للنكاح فيبطل نكاحها واما الثاني والثالث فلان الكلام يتوقف على
آخره اذا كان آخره مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء وههنا اشارة
الى ما بين المسئلتين كذلك اي اخر الكلام مغير لاوله اما في الاختين فلان
اجازة نكاح الثانية يوجب بطلان الاولى واما في الاخبار بالاعتاق فلانه
قوله اعتق ابي هذا يوجب عتق كله ثم قوله وهذا يوجب ان يكون الثلث
منقسما بينهما ولا يعتق من الاول الا بعضه فيكون مغيرا لاول
الكلام بخلاف الامتين اي في المسئلة الاولى ليس آخر الكلام مغيرا للاول
لانه اذا قال اعتقت هذه وهذه فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الاولى
فلا يتوقف اول الكلام على الاخر وفي مسئلة الاختين آخر الكلام مغير للاول
فيتوقف وقد ذكر في الجامع الحصيري وقد قيل لا فرق بين مسئلة الامتين ومسئلة
الاختين بل انما جاء الفرق لاختلاف وضع المسئلة وهو ان في مسئلة الامتين قال هذه
حرة

وهذه حرة وفي مسئلة الاختين قال اجزت نكاح هذه وهذه فانه افرد لكل
واحدة منهما تحريرا في مسئلة الامتين فلا يتوقف فلا يتوقف صدر الكلام على الآخر
وفي مسئلة الاختين لم يفرد فيتوقف حتى لو افرد ههنا صح نكاح الاولى لكن لم يفرد في
الامتين بان قال اعتقت هذه وهذه عتقا معا وصح نكاحهما وقد تدخل بين
الجملتين ولا يوجب المشاركة في قوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق تطلق
الثانية واحدة وانما تجب هي اي المشاركة اذا افتقر الاخر الى الاول فيشارك الاول
اي اخر الكلام اوله فيما تم به الاول بعينه اي بعينه ما تم لا بتقدير مثله اي مثل ما تم ان لم يمتنع
الاتحاد اي ان لم يمتنع ان يكون ما تم به الاول متحدا في المعطوف والمعطوف عليه
نحو ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ليس كتكرار قوله ان دخلت الدار فانت
طالق فلا يقع الثلث عند ابي حنيفة رحمه الله ههنا بخلاف التكرار فانه يمكن ان
يتعلق الاجزية المتكثرة بشرط متحد فيتعلق طالق وطالق وطالق بعين الشرط
المذكور وهو قوله ان دخلت لا بتقدير مثله اي لا بتقدير شرط اخر حتى يصير
كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت
الدار فانت طالق كما زعم س و م رحمه وبتقديره اي بتقدير مثله وهو عطف
على قوله لا بتقدير مثله ان امتنع اي الاتحاد نحو جاءني زيد وعمرو لا بد وان يكون
مجي زيد غير مجي عمرو وبعضهم اوجبوا الشركة في عطف الجمل ايضا حتى قالوا ان
القران في النظم يوجب القران في الحكم فقالوا في اقيموا الصلوة واتوا الزكوة
لا تجب الزكوة على الصبي كما لا تجب الصلوة عليه تشبيها انما يكون هذا الحكم عندهم
بناء على انه يجب ان يكون المخاطب باحدهما عين المخاطب بالآخر ولما لم يكن الصبي
مخاطبا بقوله اقيموا الصلوة لا يكون مخاطبا بقوله واتوا الزكوة لكنا نقول
انما لا تجب الزكوة على الصبي لانها عبادة محضة والصبي ليس من اهلها والقائل بوجوب

الزكوة

الزكوة على الصبي يقول الخطاب بالصلوة والزكوة يتناول الصبيان لكن العقل
خصهم عن وجوب الصلوة اذ هي عبادة بدنية لا عن وجوب الزكوة اذ هي مالية
يمكن اداء الولي عنه وهذا الخلاف عند ما الاشارة راجعة الى ايجاب الشركة في الجمل
لان الشركة انما تثبت اذا افتقرت الثانية ففي ان دخلت الدار فانت طالق و
عبدي حر يتعلق العتق بالشرط ايضا لان هذه الجملة في قوة المفرد في حكم الافتقار
فعطفت على الجزاء فيكون الواو على اصلها وعطف الاسمية على مثلها بخلاف وضرتك
طالق فان اظهار الخبر ههنا دليل على عدم الافتقار وكونه في الجزاء لما ذكر ان الشركة بين
المعطوف والمعطوف عليه انما تثبت اذا افتقرت الثانية فقوله وعبدي حر في قوله
ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يرد اشكالا لانها جملة تامة غير مفتقرة الى
ما قبلها فينبغي ان لا يتعلق بالشرط بل يكون كلاما مستأنفا عطفا على المجموع فاجاب
بانها في قوة المفرد في حكم الافتقار مع انها جملة تامة لان مناسبتها للجزاء في كونهما
جملتين اسميتين ترجح كونها معطوفة على الجزاء لا على مجموع الشرط والجزاء و
اذا كانت معطوفة على الجزاء تكون في قوة المفرد لان جزاء الشرط بعض الجملة و
ايضا الواو للعطف والاصل في العطف الشركة فتحمل على الشركة ما امكن وهذا
اذا كان المعطوف مفتقرا الى ما قبله حقيقة كما في المفرد او حكما كالجملة التي يمكن
اعتبارها في قوة المفرد او حكما فتحمل على الشركة ليكون الواو جارية على اصلها
بقدر الامكان اما اذا لم يمكن حملها على الشركة فلا تحمل وهذا اذا كان المعطوف
جملة لا يكون في قوة المفرد فلا تكون مفتقرة الى ما قبلها اصلا كما في اقيموا
الصلوة واتوا الزكوة فالواو تكون لمجرد النسق والترتيب ففي قوله ان
دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق يمكن حمل قوله وضرتك طالق على الوجهين
لكن اظهار الخبر لكن اظهار الخبر وهو طالق في قوله وضرتك طالق يرجح العطف على

المجموع

الاصل في الواو الشركة وهذا ايضا يثبت
اذا عطف على الجزاء وتبدو للجزاء ان
كانت تامة

لا على الجزاء لانه لو كان معطوفا على الجزاء يكفي ان تقول وحر تنك فقوله بخلاف و
حر تنك طالق يرجع الى قوله يتعلق العتق بالشرط ولهذا جعلنا قوله تع ولا
تقبلوا لهم شهادة ابدا معطوفا على الجزاء لا قوله تع واولئك هم الفاسقون
اى لاجل ما ذكرنا في قوله عبدى حر يجب كونه معطوفا على الجزاء وما ذكرنا في قوله
وحر تنك طالق من قيام الدليل على عدم المشاركة في الجزاء جعلنا قوله تع ولا تقبلوا الخ
جملة انشائية مثل قوله فاجلدوا والمخاطب بهما الائمة واولئك جملة اخبارية
وليس الائمة مخاطبين بها فدليل المشاركة في الجزاء قايم في ولا تقبلوا ودليل عدم
المشاركة قائم في اولئك فعطفنا الاول على الجزاء لا الاخر وثمرة هذا تاتي في اخر فصل الاستثناء

بحث الفاء

الفاء للتعقيب فلهذا تدخل في الجزاء فان قال ان دخلت هذه الدار فهذه فانت
طالق فالشرط ان تدخل على الترتيب من غير تراخ وقد تدخل على المعلول نحو جاء
الشتاء فتاهب وقد يكون المعلول عين العلة في الوجود لكن في المفهوم غيرها
نحو سقاه فارواه ونحو لن يجزي ولد والده حتى يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه فان
قال بعت هذا العبد منك فقال الاخر فهو حر يكون قبولا بخلاف قوله هو حر ولو
قال للخياط ايكفيني هذا الثوب قميصا فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا هو
لا يكفيه يضمن كما لو قال ان كفاني فاقطعه بخلاف قوله اقطعه وقد تدخل على
على العلل نحو ابشر فقد اتاك الغوث ونظيره اد الى الفا فانت حر فيعتق في
الحال وكذا انزل فانت آمن اعلم ان اصل الفاء ان تدخل على المعلول لانها
للتعقيب والمعلول يتعقب العلة وانما تدخل على العلل لان المعلول اذا كان مقصودا
من العلة يكون علة غائية للعلة فيصير العلة معلولا فلهذا تدخل على العلة باعتبار
انها معلول من ذلك قوله تع وتزودوا فان خير الزاد التقوى وقول الشاعر اذا
ملكٌ لم يكن ذا هبةٍ فدعه فدولته ذاهبةٌ ونظايره كثيرة وانما قلنا يعتق في الحال

لان

لان قوله فانت حر معناه لانك حر ولا يمكن ان يكون فانت حر جوابا بالامر لان
جواب الامر لا يقع الا الفعل المضارع لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان
وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل
وانما تجعل ذلك اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت مقدرة فلا كما تقول ان
تاتني اكرمتك فلا تقول ايتني اكرمتك بل يجب ان يقال ايتني اكرمك فكذا في
الجملة الاسمية تقول ان تاتني فانت مكرم فلا تقول ايتني فانت مكرم فلما لا تجعل
الماضي بمعنى المستقبل لا تجعل الاسمية بمعنى المستقبل ايضا بل اولى لان مدلول
الاسمية بعيد من المستقبل ومدلول الماضي قريب منه لاشتراكهما في كونهما فعلا و
دلالتهما على الزمان فلما لم يجعل الماضي بمعنى المستقبل لم يجعل الاسمية بالطريق الاولى به
ثم للترتيب مع التراخي وهو اى الترتيب مع التراخي راجع الى التكلم عنده اى
عند ابي حنيفة والى الحكم عندهما فان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت
الدار فعندهما يتعلقن جميعا وينزلن مرتبا فان كانت مدخولا بها يقع
الثلث وان لم تكن يقع واحدة وكذا ان قدم الشرط وعنده في غير المدخول بها
اى عند ح في غير المدخول بها اذا قدم الجزاء وانما لم يذكر تقديم الجزاء لانه ياتي هناك
قوله وان قدم الشرط فيدل على ان البحث السابق في تقديم الجزاء يقع الاول
اى في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت لان التراخي
عنده انما هو في التكلم ويلغوا الباقي لعدم المحل لان المراءة غير مدخول بها وان
قدم الشرط تعلق الاول ونزل الثاني اى وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال
ان دخلت فانت طالق وسكت ثم قال انت طالق ولغى الثالث لعدم المحل
وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق وفي المدخول
بها اى ان قدم الجزاء ولم تذكره لعذر لسبق نزل الاول والثاني اى يقعان في الحال

بعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت عليهما ثم قال انت طالق ان دخلت الدار
وطالقا نت المراة مدخولا بها يكون ثلاثا فيقع تطليقتان وتعلق الثالث
لقربه بالشرط وان قدم اى الشرط تعلق الاول ونزل الثاني وهذا ظاهر
وانما جعل ابو حنيفة رحمه التراخي راجعا الى التكلم لان التراخي في الحكم مع
عدمه في التكلم ممتنع في الانشاءات لان الاحكام لا تتراخى عن التكلم فيها فلو
كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا كما في التعليقات فان قوله ان
دخلت الدار فانت طالق يصير كانه قال عند الدخول انت طالق وليس هذا
القول في الحال تطليقا اى تكلما بالطلاق بل يصير تطليقا عند الشرط بل للاعراض
عما قبله واثبات ما بعده على سبيل التدارك نحو جاءني زيد بل عمرو فلهذا
قال زفر في له على الف بل الفان يجب ثلثة الاف لانه لا يملك ابطال الاول
كقوله انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلثا قلنا الاخبار يحتمل التدارك وذا
في العرف نفي انفراده وذا اشارة الى التدارك اى التدارك في الاعداد بكلمة
بل يراد به نفي الانفراد عرفا نحو سني ستون بل سبعون بخلاف الانشاء فانه
لا يحتمل الكذب اى الانشاء لا يحتمل التدارك لان المراد بالتدارك تدارك الكذب
والانشاء لا يحتمل الكذب قلنا تعقيب لقوله بخلاف الانشاء اى لما لم يكن الانشاء
محتملا للصدق والكذب فلم يقع الواحدة اذا قال ذلك اى قوله انت طالق
واحدة بل ثنتين لغير المدخول بها فانه اذا قال لغير المدخول بها انت طالق
واحدة لا يمكن التدارك والابطال لكونه انشاء فاذا وقعت واحدة لم يبق
المحل ليقع بقوله بل ثنتين بخلاف التعليق وهو قوله لغير المدخول بها ان دخلت
الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين فانه يقع الثلث عند الشرط لانه قصد
ابطال الاول اى الكلام الاول وهو تعليق الواحدة بالشرط وافراد الثاني بالشرط

مطلب بل

مقام

مقام الاول اى قصد تعليق الكلام الثاني بالشرط حال كونه منفردا غير منضم
الى الاول ولا قول ولا يملك الاول اى الابطال المذكور ويملك الثاني اى الافراد
المذكور فيتعلق بشرط آخر اى تعلق الثاني وهو قوله ثنتين بشرط اخر فاجتمع
تعليقان احدهما ان دخلت الدار فانت طالق واحدة والثاني ان دخلت
الدار فانت طالق ثنتين فاذا وجد الشرط وقع الثلث فصار كما قال لا بل انت
طالق ثنتين ان دخلت بخلاف الواو فانه للعطف على تقرير الاول فيتعلق الثاني
بواسطة الاول كما قلنا اى بخلاف ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت فانت
طالق وطالق وطالق فان الواو عطف مع تقرير الاول فيتعلق الثاني بعين
ما تعلق به الاول بواسطة الاول فعند وجود الشرط يكون الوقوع على الترتيب
وما لم يبق المحل بوقوع الاول لا يقع الثاني والثالث كما قلنا في حرف
الواو لكن للاستدراك بعد النفي اذا دخل في المفرد وان دخل في الجملة يجب اختلاف
ما قبلها وما بعدها وهي بخلاف بل اعلم ان لكن للاستدراك فان دخل في المفرد
يجب ان يكون بعد النفي نحو ما رايت زيدا لكن عمرا فانه يتدارك عدم روية
زيد بروية عمرو وان دخل في الجملة لا يجب اختلاف الجملتين في النفي والاثبات
فان كانت الجملة التي قبل لكن مثبتة وجب ان يكون التي بعدها منفية وان
كانت التي قبلها منفية وجب ان يكون التي بعدها مثبتة وهي بخلاف بل في ان
بل للاعراض عن الاول ولكن ليس للاعراض عن الاول فان اقر لزيد بعبد فقال
زيد ما كان لي قط لكن لعمرو فان وصل فلعمرو وان فصل فللمقر لان النفي يحتمل
ان يكون تكذيبا للاقرار فيكون اى النفي ردا الى المقر ويحتمل ان لا يكون اذ
يجوز ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر انه لزيد فقال
زيد العبد وان كان معروفا بانه لي لكنه كان في الحقيقة لعمرو فقوله لكن لعمرو

كونه بعد النفي بل يجب

مطلب لكن

بيان تغيير لذلك النفي فيتوقف عليه اي على قوله لكن لعمرو وبشرط الوصل لان بيان
التغيير لا يصح الا موصولا وقد ذكر في المتن انه بيان تغيير لان ظاهر كلامه يدل على
الاحتمال الاول المذكور في المتن وقد عرف في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف
على الاخر فيثبت حكمهما معا لانه يثبت الحكم في الصدر ثم يخرج البعض وعلى هذا
قالوا في المقضي له بدار بالبينة اذا قال ما كانت لي قط لكنها لزيد وقال
زيد بل هي لي او وهبتني بعد القضاء ان الدار لزيد وعلى المقضي له القيمة للمقضي عليه
لانه اذا وصل وكانه تكلم بالنفي والاستدراك معا فيثبت موجبهما معا وهو
النفي عن نفسه وثبوت ملك زيد ثم تكذيب الشهود واثبات ملك المقضي عليه
لازم لذلك النفي فيثبت بعد ثبوت موجبي الكلامين وهما النفي عن نفسه
وثبوت ملك زيد ان اتسق الكلام فيكون حجة عليه اي على المقضي له لا على
زيد فيضمن القيمة ثم ان اتسق الكلام تعلق ما بعده بما قبله يرجع الى اوله
البحث وهو ان لكن للاستدراك فينظر ان الكلام مرتبط اولا اي يصلح ان يكون
ما بعد لكن تداركا لما قبله اولا فان صلح يحمل على التدارك والا فهو كلام مستانف
اي وان لم يتسق اي لا يصلح ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها يكون ما
بعدها كلاما مستانفا نحو لك على الف قرض فقال المقر له لا لكن غصب
الكلام متسق فيصح الوصل على انه نفي السبب لا الواجب فان قوله لا لا يمكن
حمله على نفي الواجب لانه لو حمل على نفي الواجب لا يستقيم قوله لكن غصب ولا
يكون الكلام متسقا مرتبطا فحملناه على نفي السبب فلما نفى كونه قرضا تدارك
بكونه غصبا فصار الكلام مرتبطا ولا يكون ردا للاقرار بل يكون نفي
السبب بخلاف ما اذا تزوجت بغير اذن مولاها امة فقال لا اجيز النكاح
لكن اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين ينفسخ النكاح وجعل لكن مبتدا لانه لا

لا يمكن

لا يمكن اثبات هذا النكاح بمائتين ففي هذه المسئلة الكلام غير متسق
لان اتساقه ان لا يصح النكاح الاول بمائة لكن بمائتين وذا لا يمكن
لانه لما قال لا اجيز النكاح انفسخ النكاح الاول فلا يمكن اثبات ذلك
النكاح بعينه بمائتين فيكون نفي ذلك النكاح واثباته بعينه فعلم انه
غير متسق فحملنا قوله لكن اجيزه بمائتين على انه كلام مستانف فيكون اجازة
لنكاح اخر مهره مائتان او لاحد الشيئين للشك فان الكلام لا فهام
وانما يلزم الشك من المحل وهو الاخبار بخلاف الانشاء فانه حينئذ للتخيير
كاية الكفارة وقوله هذا حر او هذا انشاء شرعا فاوجب التخيير بان
يوقع العتق في ايهما شاء ويكون هذا اي ايقاع العتق في ايهما شاء انشاء
حتى يشترط صلاحية المحل حينئذ اي حين ايقاع العتق في ايهما شاء و
اخبار لغة عطف على قوله انشاء فيكون بيانه اظهارا للواقع فيجبر عليه اي
البيان اعلم ان هذا الكلام انشاء في الشرع لكنه يحتمل الاخبار لانه وضع
للاخبار لغة حتى لو جمع بين حر وعبد وقال احدكما حر او قال هذا حر او
هذا لا يعتق العبد لاحتمال الاخبار هنا فمن حيث انه انشاء شرعا يوجب
التخيير اي يكون له ولاية ايقاع هذا العتق في ايهما شاء ويكون هذا الايقاع
انشاء ومن حيث انه اخبار لغة يوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه
ان يظهر ما في الواقع وهذا الاظهار لا يكون انشاء بل اظهارا لما هو الواقع
فلما كان للبيان وهو تعيين احدهما شبهان شبه الانشاء وشبه الاخبار
عملنا بالشبهين فمن حيث انه انشاء شرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى
اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق ومن حيث انه اخبار قلنا يجبر
على البيان فانه لا جبر في الانشاءات بخلاف الاخبارات كما اذا اقر بالمجهول حيث

صح او

تجبر على البيان وهذا ما قيل ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه وفي قوله
وكلت هذا او هذا ايهما تصرف صح فهذا اي ما قلنا ان او في الانشاء
للتخيير او جب البعض التخيير في كل انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا
او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض وقلنا ذكر الاجزية
مقابلة لانواع الجناية وهي معلومة عادة من قتل او قتل واخذ مال او اخذ مال
او تخويف فالقتل جزاؤه القتل والقتل والاخذ جزاؤه الصلب واخذ
المال جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي اي الحبس الدائم على انه
ورد في الحديث بيانه على هذا المثال وان اخذ وقتل فعند ابي حنيفة رحمه الله
ان شاء قطع ثم قتل او صلب وان شاء قتل او صلب لان الجناية تحتمل الاتحاد
والتعدد ولهذا اي قال انه هذا حر او هذا العبده ودابته انه باطل لان او وضعه
لاحدهما الذي هو اعم من كل وجه وهو غير صالح للعتق هنا وقال ابو حنيفة رحمه الله
يحمل على الواحد المعين مجازا اذ العمل بالحقيقة متعذر ولو قال هذا حر او هذا
وهذا يعتق الثالث ويخير في الاولين كانه قال احدهما حر وهذا ويمكن ان يكون
معناه هذا حر او هذان فيخير بين الاول والاخيرين لكن حمله على قولنا احدهما
حر وهذا اولى لوجهين الاول انه حينئذ يكون تقديره احدهما حر وهذا حر
وعلى ذلك الوجه يكون تقديره هذا حر او هذان حران ولفظ حر مذكور في
المعطوف عليه لا لفظ حران فالاولى ان يضمر في المعطوف ما هو مذكور في المعطوف
عليه الثاني ان قوله او هذا مغير لمعنى قوله هذا حر ثم قوله وهذا غير مغير لما قبله
لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول فيتوقف اول الكلام على المغير لا على
ما ليس بمغير فيثبت التخيير بين الاول والثاني بلا توقف على الثالث فصار معناه
احدهما حر ثم قوله وهذا يكون عطفا على احدهما وهذان الوجهان تفرد بهما خاطري

واذا

واذا استعمل في النفي يعم نحو ولا تطع منهم آثما او كفورا اي لا هذا ولا ذاك لان تقديره
لا تطع احدا منهما فيكون نكرة في موضع النفي فان قال لا افعل هذا او هذا يحنث بفعل
احدهما واذا قال هذا وهذا يحنث بفعلهما لا احدهما لان المراد المجموع اي لا يحنث
بفعل احدهما لانه حلف على ان لا يفعل هذا المجموع فلا يحنث بفعل البعض بل
بفعل المجموع الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما كما اذا حلف لا يرتكب
الزنا واكل مال اليتيم فان الدليل دال على ان المراد احدهما في النفي اي لا يفعل
احدا منهما لا هذا ولا ذاك بان لا يكون للاجتماع تاثير في المنع اي دلالة الدليل
على ان المراد احدهما انما يثبت بان لا يكون للاجتماع تاثير في المنع واعلم ان
هذا اليمين للمنع فان كان لاجتماع الامرين تاثير في المنع اي انما منعه لاجل
الاجتماع فالمراد نفي المجموع كما اذا حلف لا يتناول السمك واللبن فههنا للاجتماع
تاثير في المنع فان تناول احدهما لا يحنث اما في الصورة الاولى فالدليل دال
على انه انما حلف لاجل ان كلا منهما محرم في الشرع فالمراد نفي كل واحد منهما
فيحنث بفعل احدهما وايضا كما ان الواو للجمع فانها ايضا نائبة عن العامل
فيحتمل ان يراد لا يفعل المجموع فلا يحنث بفعل واحد منهما ويحتمل ان يراد لا
يفعل هذا فيتعدد اليمين فيحنث بفعل كل واحد منهما فيحتاج الى التعيين
بدلالة الحال وهو ما ذكرنا فاحفظ هذا البحث فانه بحث بديع يحتاج اليه
في كثير من المسائل وقد يكون للاباحة نحو جالس الفقهاء او المحدثين والفرق
بينها وبين التخيير ان المراد فيه احدهما فلا يملك الجمع بينهما بخلاف الاباحة
فله ان يجالس كلا الفريقين اعلم ان المراد بالتخيير منع الجمع وبالاباحة منع
الخلو ويعرف بدلالة الحال ان المراد ايهما فعلى هذا قالوا في لا اكلم احدا الا
فلانا او فلانا له ان يكلمهما لان الاستثناء من الحظر اباحة وقد تستعار

مبحث حتى

لحتى كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم لان احدهما يرتفع بوجود الآخر كالمغيا يرتفع بالغاية فان حلف لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك فان دخل الاولى اولا حنث وان دخل الثانية اولا بر وحتى للغاية نحو حتى مطلع الفجر وحتى رأسها وقد يجيء للعطف فيكون المعطوف اما افضل او احسن ويدخل على جملة مبتداءة فان ذكر الخبر نحو ضربت حتى زيد غضبان جواب الشرط محذوف اي فهما ونعت او خاطر ذلك والا اي ان لم يذكر الخبر يقدر من جنس ما تقدم نحو اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع اي ماكول وان دخل الافعال فان احتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه فللغاية نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تستانسوا والا فان صلح لان يكون سببا للثاني يكون بمعنى كي نحو اسلمت حتى ادخل الجنة والا فللعطف المحض فان قال عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح حنث ان اقلع قبل الصياح لان حتى للغاية في مثل هذه الصورة وان قال عبدي حر ان لم آتك حتى تغديني فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح للانتهاء بل هو داع الى الاتيان ويصلح سببا والغداء جزاء تحمل عليه ولو قال حتى اتغدى عندك فللعطف المحض لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فصار كقوله ان لم آتك فاتغدى عندك حتى اذا اتغدى من غير تراخ بر وليس لهذا اي للعطف المحض نظير في كلام العرب بل اخترعوه اي الفقهاء استعارة

مبحث حروف الجر

حروف الجر الباء للالصاق والاستعانة فتدخل على الوسائل كالاثمان فان قال بعت هذا العبد بكر يكون بيعا وفي بعت كرا بالعبد يكون سلما فيراعى شرائطه ولا يجري الاستبدال في الكر بخلاف الاول فان قال لا تخرج الا باذني يجب لكل خروج اذن لان معناه الا خروجا ملصقا باذني وفي الا ان اذن لا اي ان قال لا تخرج الا ان آذن لا يجب لكل خروج اذن بل ان

اذن

اذن مرة واحدة فخرج ثم خرج مرة اخرى بغير اذنه لا يحنث قالوا لانه استثنى الاذن من الخروج لان ان مع الفعل بمعنى المصدر والاذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن ارادة المعنى الحقيقي وهو الاستثناء فيكون مجازا عن الغاية والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة فيكون معناه الا ان آذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المنع اقول يمكن تقدير معنا وجه آخر وهو ان ان مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والمصدر قد يقع حينا لسعة الكلام تقول آتيك خفوق النجم اي وقت خفوق النجم فيكون تقديره لا تخرج وقتا الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن ويمكن ان يجاب بان على هذا التقدير يحنث ان خرج مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث بالشك وقالوا ان دخلت في آلة المسح نحو مسحت الحايط بيدي يتعدى الى المحل فيتناول كله وان دخلت في المحل نحو وامسحوا برؤسكم لا يتناول كل المحل تقديره الصقوا ابرؤسكم اعلم ان الآلة غير مقصودة بل هي واسطة بين الفاعل والمنفعل في وصول اثره اليه والمحل هو المقصود في الفعل المتعدي فلا يجب استيعاب الآلة بل يكفي منها ما يحصل به المقصود بل يجب استيعاب المحل في مسحت الحايط بيدي لان الحايط اسم المجموع وقد وقع مقصودا فيراد كله بخلاف اليد فاذا ادخل الباء في المحل وهي حرف مخصوص بالآلة فقد شبه المحل بالآلة فلا يراد كله على للاستعلاء ويراد به الوجوب لان الدين يعلوه ويركبه معنى ويستعمل للشرط نحو يبايعنك على ان لا يشركن وهو في المعاوضات المحضة بمعنى الباء اجماعا مجازا لان اللزوم يناسب الالصاق هذا بيان علاقة المجاز وانما يراد به المجاز لان المعنى الحقيقي وهو الشرط لا يمكن في المعاوضات المحضة لانها لا تقبل الخطر والشرط حتى لا تصير قمارا فاذا قال بعت منك هذا العبد على الف فمعناه بالف وكذا في الطلاق عندهما وعنده للشرط

التعليق

وانما يثبت استيعابا بالوصف في التيمم وان دخل
الباء في آلة قوله وامسحوا بوجوهكم لان
المسح خلف عن الغسل والاستيعاب ثابت في الاصل

عملا باصله اى عند ابى حنيفة رحمه الله كلمة على فى الطلاق عند هما وعنده للشرط
باصله اى عنده لان الطلاق يقبل الشرط فيحمل على معناه الحقيقى ففى طلقنى ثلثا على
الف فطلقها واحدة لا يجب ثلث الالف عنده لانها للشرط عنده واجزاء الشرط
لا تنقسم على اجزاء المشروط ويجب عندهما اى ثلث الالف لانها بمعنى الباء عندهما
فيكون عوضا لا شرطا واجزاء العوض انما تنقسم على اجزاء المعوض اما من فقد
مر مسائلها اى فى فصل العام فى قوله من شئت من عبيدى الى لانتهاء الغاية فصدر
الكلام ان احتملها فظاهر اى ان احتمل الانتهاء الغاية والا فان امكن تعلقه بمحذوف
دل الكلام عليه فذاك نحو بعت الى شهر يتاجل الثمن لان صدر الكلام وهو
البيع لا يحتمل الانتهاء الى الغاية لكن يمكن تعلق قوله الى شهر بمحذوف دل
الكلام عليه فصار كقوله بعت واجلت الثمن الى شهر وان لم يمكن اى ان لم
يمكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه يحمل على تاخير صدر الكلام ان احتمله اى التاخير
نحو انت طالق الى شهر ولا ينوى التنجيز والتاخير يقع عند مضى شهر وعند زفر رحمه الله
يقع فى الحال فيبطل قوله الى شهر ثم الغاية ان كانت غاية قبل تكلمه نحو بعت هذا
البستان من هذا الحايط الى ذاك او اكلت السمكة الى راسها لا تدخل تحت المغيا
وان لم تكن اى وان لم تكن غاية قبل تكلمه فصدر الكلام ان لم يتناولها فهى لمد الحكم
فكذلك نحو اتموا الصيام الى الليل فان الصدر لا يتناول الغاية وهى الليل
فيكون الغاية حينئذ لمد الحكم اليها فقوله كذلك جواب الشرط اى لا يدخل الغاية
تحت المغيا وان تناول اى تناول صدر الكلام الغاية نحو اليد فانها يتناول المرفق
فذكرها لاسقاط ما وراءها اى ذكر الغاية يكون لاسقاط ما وراء الغاية نحو
الى المرافق فتدخل تحت المغيا وللنحويين فى الى اربعة مذاهب الدخول الا مجازا
اى دخول حكم الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا وعكسه اى المذهب الثانى هو ان لا يدخل

الغاية

الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا كالمرافق فدخولها تحت حكم المغيا يكون بطريق
المجاز على هذا المذهب والاشتراك اى المذهب الثالث هو الاشتراك اى
دخول الغاية تحت المغيا فى الى بطريق الحقيقة وعدم الدخول ايضا بطريق
الحقيقة والدخول ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها وعدمه ان لم يكن هذا هو
المذهب الرابع وما ذكرنا فى الليل وهو ان صدر الكلام ان لم يتناول الغاية لا يدخل
تحت حكم المغيا والمرافق يناسب هذا الرابع اى معنى ما ذكرنا ومعنى ما ذكر
النحويون فى المذهب الرابع شئ واحد وانما الاختلاف فى العبارة فقط فان قول
النحويين ان الغاية ان كانت من جنس المغيا معناه ان لفظ المغيا ان كان
متناولا للغاية وانما اخترنا هذا المذهب الرابع لان الاخذ به عمل بنتيجة المذاهب
الاربعة لان تعارض الاولين اوجب الشك وكذا الاشتراك اوجب الشك
فان كان صدر الكلام لم يتناول الغاية لا يثبت دخولها تحت حكم المغيا بالشك
وان تناولها لا يثبت خروجها وبعض الشارحين قالوا هى غاية للاسقاط
فلا يدخل تحته اى بعض المتاخرين من اصحابنا الذين شرحوا الكلام على ان
المتقدمين بينوا بهذا الوجه وهو ان الى للغاية والغاية لا تدخل تحت المغيا
مطلقا لكن الغاية هنا ليست للغسل بل للاسقاط فلا تدخل تحت الاسقاط
فتدخل تحت الغسل ضرورة وذلك لان اليد لما كانت اسما للمجموع لا يكون الغاية
غاية لغسل المجموع لان غسل المجموع الى المرافق محال فقوله الى المرافق غاية يفهم
منه سقوط البعض ومعلوم ان البعض الذى سقط غسله هو البعض الذى
يلى الابط فقوله الى المرافق غاية لسقوط غسل ذلك البعض فلا تدخل تحت
السقوط فان قال له على من درهم الى عشرة يدخل الاول للضرورة لا نجزء
لما فوقه والكل بدون الجزء محال لا الاخر عند ابى حنيفة رحمه الله فيجب تسعة وعندهما

وهو ان صدر الكلام ان تناول الغاية دخلت تحت حكم المغيا ٢٢

ويدخل الغايتان فيجب عشرة وعند زفر لا يدخل الغايتان فيجب ثمانية ويدخل الغاية في الخيار عنده اي باع على انه بالخيار الى غد يدخل الغد اي يكون الخيار ثابتا في الغد عند ابي حنيفة رحمه الله لان قوله على انه بالخيار يتناول ما فوقه فقوله الى الغد لاسقاط ما وراءه وكذا في الاجل واليمين في رواية الحسن عنه اي عن ابي حنيفة رحمه الله لما ذكرنا في المرافق اما الاجل فنحو بعت الى رمضان اي لا اطلب الثمن الى رمضان واما اليمين فنحو لا اكلم زيدا الى رمضان فان قوله لا اطلب الثمن ولا اكلم يتناول العمر فقوله الى رمضان لاسقاط ما وراءه في للظرف والفرق ثابت بين اثباته واضماره نحو صمت هذه السنة يقتضي الكل بخلاف صمت في هذه السنة فلهذا في انت طالق غدا يقع في اول النهار ليكون واقعا في جميع الغد وفي الغد ان نوى آخر النهار يصح ولو قال انت طالق في الدار تطلق حالا الا ان ينوي في دخولك فيتعلق به وقد تستعار للمقارنة ان لم تصلح ظرفا نحو انت طالق في دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط فلا يقع بانت طالق في مشية الله ويقع في علم الله لانه يراد به المعلوم اعلم ان التعليق بالمشية متعارف لا التعليق بالعلم فلا يقال انت طالق ان علم الله وذلك لان مشية الله متعلقة ببعض الممكنات دون البعض فاما علم الله تعالى فانه متعلق بجميع الممكنات والممتنعات فقوله في علم الله لا يراد به التعليق فالمراد ان هذا ثابت في معلوم الله تعالى اسماء الظروف مع للمقارنة فيقع اثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة مع واحدة وقبل للتقديم فيقع واحدة ان قال لها اي لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة لان القبلية صفة للطلاق المذكور اولا فلم يبق محلا للآخر وثنتان لو قال قبلها اي يقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة

لان

بحث

بحث اسماء الظروف

لان الطلاق المذكور اولا واقع في الحال والذي وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا في الحال بناء على انه لو قال انت طالق امس يقع في الحال فيقعان معا وبعد على العكس اي لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لما بينا في قوله قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها واحدة يقع واحدة لما بينا في قوله قبل واحدة وعند للحضرة فقوله لفلان عندي الف يكون وديعة لانه لا يدل على اللزوم كلمات الشرط ان للشرط فقط فتدخل في امر على خطر الوجود فان قال ان لم اطلقك فانت طالق فالشرط وهو عدم الطلاق يتحقق عند الموت فيقع في آخر الحيوة واذا عند الكوفيين تجي للظرف وللشرط واذا الحاس الكيس يدعى جندب ونحو واذا تصبك خصاصة فتجمل وعند البصريين حقيقة في الظرف وقد تجي للشرط بلا سقوط معنى الظرف ودخوله في امر كاين او منتظر لا محالة ومتى للظرف خاصة فيقع بادني سكوت في متى لم اطلقك فانت طالق لانه وجد وقت لم يطلق فيه وان قال اذا اي اذا لم اطلقك انت طالق فعندهما كمتى اي كقوله متى لم اطلقك فانت طالق حتى يقع بادني سكوت كما في اذا شئت فانه كمتى شئت لا يتقيد بالمجلس اي لو قال لها طلقي نفسك اذا شئت فانه كمتى شئت بالاتفاق حتى لا يتقيد بالمجلس بخلاف طلقي نفسك ان شئت فانه يتقيد بالمجلس فابو يوسف ومحمد رحمهما الله حملا كلمة اذا على كلمة متى في قوله اذا لم اطلقك فانت طالق كما ان اذا محمول على متى بالاتفاق في قوله طلقي نفسك اذا شئت وعند ابي حنيفة رحمه الله كان اي قوله اذا لم اطلقك فانت طالق عند ابي حنيفة رحمه الله كقوله ان لم اطلقك فانت طالق فاحتاج ابو حنيفة رحمه الله الى الفرق انه لما جاء للمعنيين

والفرق

وقع الشك في مشيتها في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك وثمه في انقطاع تعلقه بالمشية
فلا ينقطع بالشك اي لما جاء اذا بمعنى متى وبمعنى ان ففي قوله اذا لم اطلقك فانت
طالق ان حمل على متى يقع في الحال وان حمل على ان يقع عند الموت فوقع الشك في
الوقوع في الحال فلا يقع بالشك فصار مثل ان وثمه اي في طلقي نفسك اذا شئت
لا شك ان الطلاق تعلق في الحال بمشيتها فان حمل على ان انقطع تعلقه بالمشية
وان حمل على متى لا ينقطع ولا شك انه في الحال متعلق فلا ينقطع بالشك وكيف
سؤال عن الحال فان استقام اي السؤال عن الحال وجواب ان يحذف اي فيها
او يحمل على السوال عن الحال والا بطلت اي وان لم يستقم السؤال عن الحال
بطل كلمة كيف وحينئذ فيعتق في انت حر كيف شئت لانه لا يستقيم السؤال عن
الحال فيعتق بقوله انت حر ويبطل كيف شئت واعلم ان كلمة كيف في مثل قوله
انت حر كيف شئت وانت طالق كيف شئت ليست للسؤال عن الحال بل صارت
مجازا ومعناها انت حر او انت طالق باية كيفية شئت فعلى هذا المراد
بالاستقامة هو ان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام كانت طالق كيف شئت
فان الطلاق له كيفية وهي ان يكون رجعيا او بائنا اما العتق فلا كيفية
له فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام وتطلق في انت طالق كيف شئت
وتبقى الكيفية كيفما اي كونه رجعيا او بائنا خفيفة او غليظة مفوضة اليها
ان لم ينو الزوج وان نوى فان اتفقا فذاك والا فرجعية وهذا لانه
لما فوض الكيفية اليها فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى الزوج فان
اتفق نيتهما يقع ما نويا وان اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها
فلانه فوض اليها واما نيته فلان الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق فاذا
تعارضا تساقطا فبقي اصل الطلاق وهو الرجعي وعندهما يتعلق الاصل

ايضا

ايضا اي في انت طالق كيف شئت يتعلق اصل الطلاق ايضا بمشيتها فعندهما
ما لا يقبل الاشارة اي ما لا يكون من قبيل المحسوسات فحاله واصله سواء اطلق
ان هذا مبني على امتناع قيام العرض بالعرض فان العرض الاول ليس محلا للعرض الثاني
بل كلاهما حالان في الجسم فليس احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا والآخر بكونه فرعا
وحالا ففيما نحن فيه لا نقول ان الطلاق اصل والكيفية عرض قايم به وان الاصل
موجود بدون الفرع بل هما سواء في الاصلية والفرعية لكن لا انفكاك لاحدهما
عن الآخر اذ الطلاق لا يوجد الا وان يكون رجعيا او بائنا فلما تعلق
احدهما بمشيتها تعلق الآخر **فصل** في الصريح والكناية الصريح لا يحتاج الى
النية والكناية تحتاج اليها ولاستتارها لا يثبت بها ما يندرئ بالشبهات
فلا يحد بالتعريض كلست انا بزان قالوا وكنايات الطلاق تطلق مجازا
لان معانيها غير مستترة لكن الابهام فيما يتصل بها كالباين مثلا فانه مبهم في انها
باينة عن اي شيء عن النكاح او عن غيره فاذا نوى نوعا منها وهو البينونة
عن النكاح تعين وتبين بموجب الكلام ولو جعلت كناية حقيقة تطلق حقيقة
رجعية لانهم فسروها بما يستتر منه المراد المستتر هنا الطلاق فيصير كقوله انت
طالق اعلم ان علماءنا رحمهم الله لما قالوا بوقوع الطلاق البائن بقوله
انت باين وامثاله بناء على ان موجب الكلام هو البينونة ورد عليهم
ان هذه الالفاظ كنايات عندكم والكناية هي ما استتر المراد منها والمراد
المستتر هو الطلاق في هذه الالفاظ فيجب ان يقع بها الرجعي كما في انت
طالق فاجاب مشايخنا رحمهم الله بان اطلاق لفظ الكناية على هذه الالفاظ
بطريق المجاز كما ذكر في المتن فيقع بها البائن لان موجب الكلام البينونة و
هذا بناء على تفسير الكناية عندهم ولو فسروها بتفسير علماء البيان يثبت المدعى

بالعرض ح

المراة

والمراد ص

وهو البينونة ولا يحتاج في الجواب الى هذا التكلف وهو ان هذه الالفاظ كنايات
بطريق المجاز فلهذا قال وبتفسير علماء البيان لا يحتاجون الى هذا التكلف لانها
عندهم ان يذكر لفظ ويقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له فيراد بالباين معناه
ثم ينتقل منه بنية الطلاق فيطلق على صفة البينونة لانه اريد به الطلاق
يتصل هذا بقوله فيراد بالباين معناه الا في اعتدي فانه يقع به الرجعي
وهو استثناء من قوله فيطلق على صفة البينونة لانه يحتمل ما يعد من الاقراء
فاذا نواه اقتضى الطلاق ان كان بعد الدخول وان كان قبله يثبت
بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ويرد عليه انه ذكر ان المسبب انما يطلق
على السبب اذا كان المسبب مقصودا منه وهنا ليس كذلك كذا
استبري رحمك يعني هذا الدليل اي الدليل الذي ذكر في اعتدي فيحتمل
انه امرها باستبراء الرحم لتتزوج زوجا آخر فاذا نوى اقتضى الطلاق كما
مر وكذا انت واحدة لانه يحتمل الطلاق فاذا نوى به يقع بها الرجعي
ولا تبين لعدم دلالته على البينونة **التقسيم الثالث** في ظهور المعنى وخفائه
اللفظ اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة اليه ثم ان زاد الوضوح بان
سيق الكلام له يسمى نصا ثم ان زاد حتى سد باب التأويل والتخصيص يسمى
مفسرا ثم ان زاد حتى سد باب احتمال النسخ ايضا يسمى محكما كقوله تعالى
واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في الحل والحرمة نص في التفرقة بينهما
اي بين البيع والربوا لانه في جواب الكفار عن قولهم انما البيع مثل
الربوا وقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع ظاهر في الحل نص في العدد لان
الحل قد علم من غير هذه الاية ولانه اذا ورد الامر بشيء مقيد ولا يكون
ذلك الشيء واجبا فالمقصود اثبات هذا القيد نحو بيعوا سواء بسواء

ونظ

52

ونظير المفسر قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقوله تعالى قاتلوا المشركين
كافة والمحكم قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم وقوله صلى الله عليه وسلم الجهاد ماض
الى يوم القيمة النظيران الاولان للمفسر والمحكم مذكوران في كتب الاصول وفي
التمثيل بهما نظر لان الفرق بين المفسر والمحكم ان المفسر قابل للنسخ
والمحكم غير قابل له والمثالان المذكوران وهما قوله تعالى ان الله بكل شيء
عليم وكذلك سواء لانهم ان ارادوا قبول النسخ وعدمه بحسب اللفظ
فكل منهما مفسر اذ ليس في الآيتين ما يمنع النسخ بحسب اللفظ وان
ارادوا بحسب محل الكلام او اعم من كل منهما فكل منهما محكم لان
الاخبار بسجود الملائكة لا يقبل النسخ كما ان الاخبار بعلم الله تعالى
لا يقبله فلاجل هذا اوردت مثالين في الحكم الشرعي ليظهر الفرق بين
المفسر والمحكم فقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة مفسر لان قوله كافة سد
لباب التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا وقوله صلى الله عليه وسلم
الجهاد ماض الى يوم القيمة محكم لان قوله الى يوم القيمة سد لباب النسخ والكل يوجب
الحكم الا انه يظهر التفاوت عند التعارض وان خفي لعارض يسمى خفيا
وان خفي لنفسه فان ادرك عقلا فمشكل او لا بل نقلا فمجمل او لا اصلا
فمتشابه فالخفي كاية السرقة خفيت في النباش والطرار لاختصاصهما
باسم اخر فينظر ان كان للخفاء لمزية يثبت فيه الحكم او لنقصان لا والمشكل
اما لغموض في المعنى نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب
وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد
الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبر
بالوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن

فسجد الملائكة كلهم اجمعون

الى يوم القيمة

في الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله تعالى وان
كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة لا قوله فاغسلوا
وجوهكم او لاستعارة بديعة نحو قوارير من فضة فقوله لاستعارة عطف
على قوله والمشكل اما الغموض في المعنى واما اشكال هذا بسبب الاستعارة
لان القارورة تكون من الزجاج لا من الفضة فالمراد ان صفاءها
صفاء الزجاج وبياضها بياض الفضة والمجمل كآية الربوا فان قوله تعالى
وحرم الربوا في اللغة هو الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم
ان المراد اي فضل فيكون مجملا ثم لما بين النبي صلى الله عليه وسلم الربوا
في الاشياء الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتامل ليتعرف علة الربوا
ليحكم في غير الاشياء الستة والمتشابه كالمقطعات في اوائل السور واليد والوجه
ونحوهما وحكم الخفي الطلب والمشكل الطلب والتامل والمجمل الاستفسار ثم الطلب
ثم التامل ان احتيج اليهما كما في الربوا والمتشابه التوقف اي حكم المتشابه
التوقف فهذا من باب العطف على عاملين والمجرور مقدم نحو في الدار زيد والحجرة
عمرو على اعتقاد الحقية عندنا على قراءة الوقف على الا الله في قوله تعالى
وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم فبعض العلماء قرؤا بالوقف على الا
الله وقفا لازما والبعض قرؤا بلا وقف فعلى الاول الراسخون غير عالمين
بالمتشابهات وهو مذهب علمائنا رحمهم الله وهذا اليق بنظم القرآن حيث
جعل اتباع المتشابهات حظ الزائغين والاقرار بحقيته مع العجز عن دركه
حظ الراسخين وهذا يفهم من قوله تعالى امنا به كل من عند ربنا اي سواء
علمنا او لم نعلم والاليق بهذا المقام ان يكون قوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا
سؤالا للعصمة عن الزيغ السابق ذكره الداعي الى اتباع المتشابهات الذي

يوقع

مجمل لان الربوا

محكم

55

يوقع صاحبه في الفتنة والضلالة وايضا على ذلك المذهب يقولون آمنا
خبر مبتداء محذوف والحذف خلاف الاصل فكما ابتلي من الضرب جاهل بالامعان
في السير اي في طلب العلم والمراد به بذل المجهود والطاقة في طلب العلم ابتلي
الراسخ في العلم بالتوقف اي عن طلبه هذا جواب اشكال وهو ان الكلام
للافهام فلما لم يكن للراسخين بالعلم حظ في العلم بالمتشابهات فما الفائدة في انزال
المتشابهات فنجيب ان الفائدة هي الابتلاء كما يبتلي الجاهل بالمبالغة في طلب
العلم يبتلي الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التامل والطلب فان رياضة
البليد يكون بالعدو ورياضة الجواد بكبح العنان والمنع عن السير وهذا
من الابتلاء اعظم النوعين بلوى والنوعان من الابتلاء ما ذكرنا
من ابتلاء الجاهل والعالم وانما كان اعظمهما بلوى لان هذا الابتلاء هو ان
يسلم ذلك الى الله ويفوضه اليه ويلقي نفسه في مدرجة العجز والهوان و
يتلاشى علمه في علم الله تعالى ولا يبقى له في بحر الفناء اسم ولا رسم وهذا منتهى
اقدام الطالبين وقد قيل العجز عن درك الادراك ادراك مسئلة قيل الدليل
اللفظي لا يفيد اليقين لانه مبني على نقل اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك
والمجاز والاضمار والنقل اي يكون منقولا من الموضوع له الى معنى آخر والتخصيص
والتقديم اوردوا في مثاله واسروا النجوى الذين ظلموا تقديره والذين
ظلموا اسروا النجوى كيلا يكون من قبيل اكلوني البراغيث والتاخير و
الناسخ والمعارض العقلي وهي ظنية اما الوجوديات وهي نقل اللغة والنحو و
التصريف فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر واما العدميات وهي
من قوله وعدم الاشتراك الى آخره فلان مبناها على الاستقراء وهذا باطل اي
ما قيل ان الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لان بعض اللغات والنحو والتصريف بلغ حد التواتر

اعظمهما بلوى واعمهما
جدوى اي النوع
هذا

التقسيم الرابع

كاللغات المشهورة غاية الشهرة ورفع الفاعل ونصب المفعول وان ضرب وامثاله
وزنه فعل ماض وامثال ذلك فكل تركيب مؤلف من هذه المشهورات مقطعي
كقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم ونحن لا ندعي قطعية جميع النقليات ومن ادعى ان
لا شئ من التركيبات بمفيد للقطع بمدلوله فقد انكر جميع المتواترات كوجود
بغداد فما هو الا محض السفسطة والعناد والعقلاء لا يستعملون الكلام في
خلاف الاصل عند عدم القرينة وايضا قد يعلم بالقراين القطعية ان الاصل
هو المراد والا تبطل فائدة التخاطب وقطعية المتواتر اصلا واعلم ان العلماء
يستعملون العلم القطعي في معنيين احدهما ما يقطع الاحتمال اصلا كالمحكم و
المتواتر والثاني ما يقطع الاحتمال الناشي عن دليل كالظاهر والنص والخبر
المشهور مثلا فالاول يسمونه علم اليقين والثاني علم الطمأنينة التقسيم
الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى فهي على الموضوع له او جزئه او لازمه
المتاخر عبارة ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق وعلى لازمه المحتاج
اليه اقتضاء وعلى الحكم في شئ يوجد فيه معنى يفهم لغة ان الحكم في المنطوق لاجله
دلالة واعلم ان مشايخنا رحمهم الله لما قسموا الدلالات على هذه الاربع وجب
ان يحمل كلامهم على الحصر لئلا يفسد تقسيمهم فاقول الذي فهمت من كلامهم
ومن الامثلة التي اوردوها لهذه الدلالات ان عبارة النص دلالته
على المعنى المسوق له سواء كان ذلك المعنى عين الموضوع له او جزئه او لازمه
المتاخر واشارة النص دلالته على احد هذه الثلاثة ان لم يكن مسوقا
له وانما قلنا ذلك لان الحكم الثابت بالعبارة في اصطلاحهم ان يكون
ثابتا بالنظم ويكون سوق الكلام له والحكم الثابت بالاشارة ان يكون
ثابتا بالنظم ولا يكون سوق الكلام له ومرادهم بالنظم اللفظ وقد قالوا

وقد قالوا قوله

54

وقد قالوا قوله تعالى للفقراء المهاجرين سيق لايجاب سهم من الغنيمة للفقراء المهاجرين
وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب فالمعنى الاول وهو ايجاب سهم
من الغنيمة لهم هو المعنى الموضوع له وقد جعلوه عبارة فيه فيكون المعنى الموضوع
له ثابتا بالنظم والمعنى الثاني وهو زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب جزء الموضوع
له لان الفقراء هم الذين لا يملكون شيئا فكونهم بحيث لا يملكون ما خلفوا في دار
الحرب جزء لكونهم بحيث لا يملكون شيئا فيكون جزء الموضوع له فلما سموا دلالته على
زوال ملكهم عما خلفوا اشارة والاشارة ثابتة بالنظم فيكون جزء الموضوع له
ثابتا بالنظم واما ان اللازم المتاخر ثابت بالنظم عندهم فلانهم قالوا ان قوله تعالى
وعلى المولود له رزقهن سيق لايجاب نفقة الزوجات على الزوج الذي ولد
لاجله وهو المعنى الموضوع له وفيه اشارة الى ان الاب منفرد في الانفاق على
الولد اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة فكذا في حكمها وهو الانفاق على الولد
وهذا المعنى لازم خارجي للموضوع له متاخر عنه ولما جعلوه اشارة الى هذا المعنى
جعلوا اللازم الخارجي المتاخر ثابتا بالنظم فالمثال الاول عبارة في الموضوع له
اشارة الى جزئه والمثال الثاني عبارة في الموضوع له اشارة الى لازمه وهو
انفراده بنفقة الاولاد وايضا الى جزئه وهو ان النسب الى الاباء الى آخر ما ذكر
في المتن واذا قالت المراة لزوجها نكحت على امراة فطلقها فقال ارضاء
لها كل امراة لي فطالق طلقت كلهن قضاء فالمعنى الموضوع له طلاق جميع نسائه
وقد سيق الكلام لجزء الموضوع له وهو طلاق بعضهن اي غير هذه المراة فيكون
عبارة في جزء الموضوع له واشارة الى الموضوع له وهو طلاق الكل وايضا الى الجزء
الآخر وهو طلاق هذه المراة وايضا الى لازم الموضوع له وهو لوازم الطلاق
كوجوب المهر والعدة ونحوها وقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربو سيق للازم

في دار الحرب [illegible]

المتأخر وهو التفرقة بينهما فيكون عبارة فيه واشارة لا الموضوع له والى اجزائه
والى اللوازم الاخر وانما قيدنا باللازم المتأخر لانهم سموا دلالة اللفظ على اللازم
المتأخر المتقدم اقتضاء وانما جعلوا كذلك لان دلالة الملزوم على اللازم المتأخر
كالعلة على المعلول اقوى من دلالته على اللازم غير المتأخر كالمعلول على العلة
فان الاولى مطردة دون الثانية اذ لا دلالة للمعلول على العلة الا ان يكون
معلولا مساويا ودلالة النص المثبت للعلة مثبت للمعلول تبعا لها اما المثبت
للمعلول فغير مثبت للعلة التي هي اصل بالنسبة الى المعلول فيصح ان يقال ان
المعلول ثابت بعبارة النص المثبت للعلة ولا يصح ان يقال ان العلة ثابتة
بعبارة النص المثبت للمعلول فتبين من هذه الابحاث حدود العبارة و
الاشارة والاقتضاء واما حد دلالة النص فهو قوله وعلى الحكم في شيء اي دلالة
اللفظ على الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم على المنطوق لاجل
ذلك المعنى يسمى دلالة النص نحو ولا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب فالضرب
شيء يوجد فيه الاذى والاذى هو معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم بالحرمة
في المنطوق وهو التأفيف لاجله ووجه الحصر في هذه الاربع ان الحكم المعنى
ان كان عين الموضوع له او جزءه او لازمه غير المتقدم عليه فعبارة ان
سيق الكلام له واشارة ان لم يسق صح وان كان لازمه المتقدم فاقتضاء فان لم يكن
شيء من ذلك فان وجد فيه هذا المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم
في المنطوق لاجلها فدلالة نص وان لم يوجد فلا دلالة اصلا وانما قلنا يفهم
كل من يعرف اللغة لانه ان لم يفهم احد او يفهم البعض دون البعض فلا
دلالة له من حيث اللفظ اذ الدلالة اللفظية خرج القياس انما اعتبرت بالنسبة
الى كل من هو عالم بالوضع وبهذا القيد خرج القياس فان المعنى في القياس لا

يفهمه

لا يفهمه كل من يعرف اللغة فانه لا يفهمه الا المجتهد هذا هو نهاية اقدام التحقيق والتنقيح
في هذا الموضع ولم يسبقني احد الى كشف الغطاء عن هذه الدلالات ومن لم يصدقني فعليه
بمطالعة كتب المتقدمين والمتأخرين كقوله تعالى للفقراء المهاجرين سيق لاستحقاق
سهم من الغنيمة وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وكقوله تعالى
وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق لايجاب نفقتهما على الوالد وفيه اشارة
الى ان النسب الى الآباء والى ان للاب ولاية تملك ماله لانه نسب اليه بلام الملك فيقتضي
كمال اختصاص الولد واختصاص ماله بابيه على قدر الامكان وتملك الولد غير
ممكن لكن تملك المال ممكن فيثبت هذا والى انفراده بالانفاق على الولد اذ لا يشاركه
احد في هذه النسبة فكذا في حكمها والى ان اجر الرضاع يستغني عن التقدير لان
الله تعالى اوجب على الاب رزق امهات الولد من غير تقدير فان اراد
استيجار الوالدة لرضاع ولدها يكون ثابتا بالاشارة وان اراد استيجار غير
الوالدة فثبوته بدلالة النص لا باشارته لعدم ثبوته بالمنطوق وقوله تعالى
وعلى الوارث اشارة الى ان الورثة ينفقون بقدر الارث لان العلة هي
الارث لان النسبة الى المشتق يوجب علية المأخذ وكقوله تعالى اطعام عشرة
مساكين فيه اشارة الى ان الاصل فيه هو الاباحة والتمليك ملحق به وعند
الشافعي رحمه الله لا يجوز الا بالتمليك كما في الكسوة لان الاطعام جعل الغير
طاعما لا جعله مالكا ولحق به التمليك دلالة لان المقصود قضاء حوائجهم وهي كثيرة
فاقيم التمليك مقامها ولا كذلك في الكسوة اي لا يكون الاصل في الكسوة الاباحة
لان الكسوة بالكسر الثوب فوجب ان يصير العين كفارة وذا بتمليك العين
لا الاعارة اذ هي ترد على المنفعة على ان الاباحة في الطعام يتم المقصود
اي سلمنا ان الكسوة بالكسر مصدر لكن الاباحة في الطعام وهي ان ياكلوا على

على ملك المبيح فانه يتم بها المقصود دون اعارة الثوب فهي ان يلبسوا على
ملك المبيح يتم فانه لا يتم بها المقصود فان للمبيح ولاية الاسترداد في اعارة
الثوب ولا يمكن الرد في الطعام بعد الاكل واما دلالة النص ويسمى فحوى الخطاب
فكقوله تعالى ولا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب لان المعنى المفهوم منه وهو
الاذى اي المعنى الذي يفهم منه ان التافيف حرام لاجله وهو الاذى موجود في
الضرب بل اشد وكالكفارة بالوقاع وجبت عليه اي على الرجل نصا وعليها اي على
المراة دلالة لان المعنى الذي يفهم موجبا للكفارة هو الجناية على الصوم وهي
مشتركة بينهما وكوجوب الكفارة عند نا في الاكل والشرب بدلالة نص ورد في
الوقاع لان المعنى الذي يفهم في الوقاع موجبا للكفارة هو كونه جناية
على الصوم فانه الامساك عن المفطرات الثلث فيثبت الحكم فيهما بل اولى
لان الصبر عنهما اشد والداعية اكثر فبالحرى ان يثبت الزاجر فيهما و
كوجوب الحد عندهما في اللواطة بدلالة نص ورد في الزنا فان المعنى الذي
يفهم فيه قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى وهذا موجود في
اللواطة بل زيادة لانها في الحرمة وسفح الماء فوقه اي فوق الزنا اما في
الحرمة فلان حرمة اللواطة لا تزول ابدا واما في سفح الماء فلانها تضييع
الماء على وجه لا يتخلق منه الولد وفي الشهوة مثله لكنا نقول الزنا اكمل في
سفح الماء والشهوة لان فيه هلاك البشر لان الولد الزنى هالك حكما وفيه
افساد الفراش اي فراش الزوج لانه يجب فيه اللعان ويثبت الفرقة
بسببه وشبهة النسب واما تضييع الماء فقاصر اي ما قالا من تضييع الماء
في اللواطة فقاصر في الحرمة لانه قد يحل بالعزل والشهوة فيه من الطرفين
فيغلب وجوده اي وجود الزنى والترجيح بالحرمة غير نافع في وجوب الحد لان

الحرمة

الحرمة المجردة بدون هذه المعاني اي المعاني المخصوصة بالزنى وهي هلاك البشر
وافساد الفراش واشتباه النسب لا يوجب الحد كالبول مثلا وكوجوب القصاص
بالمثقل عندهما بدلالة قوله صلى الله عليه وسلم لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين
احدهما ان القصاص لا يقام الا بالسيف والثاني انه لا قود الا بسبب القتل
بالسيف فان المعنى الذي يفهم موجبا حال عن الضمير في يفهم للجزاء الكامل عن
انتهاك حرمة النفس متعلق بالجزاء والانتهاك افتعال من النهك وهو القطع
يقال سيف نهيك اي قاطع ومعناه قطع الحرمة بالحيل وفي تاج المصادر
حرمة كسي شكستن الضرب جبرات بما لا يطيقه البدن وقال ابو حنيفة رحمه
المعنى جرح ينقض البنية ظاهرا او باطنا فانه حينئذ يقع الجناية قصدا على النفس
الحيوانية التي بها الحيوة فيكون الكل وكوجوب الكفارة عند الشافعي رحمه الله
في قتل العمد واليمين الغموس بدلالة نص ورد في الخطاء والمعقودة اوجب
الشافعي رحمه الله الكفارة في القتل العمد بدلالة نص ورد في الخطاء وهو قوله
تعالى ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة واوجب الكفارة في الغموس
بدلالة نص ورد في المعقودة وهو قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان
فكفارته الاية لانه لما اوجب القتل الكفارة مع وجود العذر فاولى ان تجب
بدونه واذا وجبت الكفارة في المعقودة اذا كذبت فاولى ان تجب
في الغموس وهي كاذبة في الاصل لكنا نقول الكفارة عبادة ليصير ثوابها
جبرا لما ارتكب فلهذا تؤدى بالصوم وفيها معنى العقوبة فانها جزاء يزجره
عن ارتكاب المحظور فيجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة كقتل
الخطاء والمعقودة فان اليمين مشروعة والكذب حرام واما العمد والغموس
فكبيرة محضة وهي لا يلايم العبادة وهي تمحو الصغاير لا الكبائر قال الله

تعالى

ان الحسنات يذهبن السيئات فان قيل ينبغي ان لا تجب في القتل بالمثقل
لانه حرام محض هذا اشكال ورد على قوله فيجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر
والاباحة فان القتل بالمثقل حرام محض فيجب ان لا تجب فيه الكفارة
قلنا فيه شبهة الخطاء اي في القتل بالمثقل شبهة الخطاء فانه ليس بآلة القتل
وهي اي الكفارة مما يحتاط في اثباته فتجب بشبهة السبب والسبب القتل الخطاء
فان قيل فينبغي ان تجب فيما اذا قتل مستأمنا عمدا فان الشبهة قائمة هذا
اشكال على قوله فيه شبهة الخطاء فان قتل المستأمن فيه شبهة الخطاء بسبب
المحل فان المستأمن كافر حربي بظنه محلا يباح قتله كما اذا قتل مسلما ظنه
صيدا او حربيا واذا كان فيه شبهة الخطاء ينبغي ان تجب فيه الكفارة كما
في القتل بالمثقل تجب الكفارة بشبهة الخطاء قلنا الشبهة في محل الفعل
فاعتبرت في القود فانه مقابل بالمحل من وجه لقوله تعالى ان النفس بالنفس
واما الفعل فعمد خالص والكفارة جزاء الفعل وفي المثقل الشبهة في الفعل
فاوجبت الكفارة واسقطت القصاص فانه جزاء الفعل ايضا من
وجه يعني شبهة الخطاء في قتل المستأمن انما هي في محل الفعل لا في الفعل فان
قتل المستأمن من حيث الفعل عمد محض فاعتبرت الشبهة فيما هو جزاء المحل
والقصاص جزاء المحل من وجه فاعتبرت الشبهة فيه حتى لا يجب القصاص
بقتل المستأمن ولم يعتبر هذه الشبهة فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه
وهو الكفارة فلم تجب الكفارة في قتل المستأمن واما القتل بالمثقل فان
شبهة الخطاء فيه من حيث الفعل فاعتبرت فيما هو جزاء الفعل من كل
الوجوه وهو الكفارة حتى وجبت الكفارة فيه وكذا اعتبرت فيما هو جزاء
الفعل من وجه وهو القصاص حتى لم يجب القصاص فيه وينبغي ان يعلم ان

ان الشبهة مما تثبت الكفارة ويسقط القصاص وانما قلنا ان القصاص من وجه
جزاء المحل ومن وجه جزاء الفعل اما الاول فلقوله تعالى ان النفس بالنفس وكونه
حقا لاولياء المقتول يدل على هذا واما الثاني فلانه شرع ليكون زاجرا عن
هدم بنيان الرب في الزواجر كالحدود والكفارات انما هي اجزية الافعال
ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل على كونه جزاء الفعل والثابت
بدلالة النص كالثابت بالعبارة والاشارة الا عند التعارض وهو فوق
القياس مدرك لان المعنى في القياس مدرك رأيا لا لغة بخلاف الدلالة فيثبت
بها ما يندرئ بالشبهات ولا يثبت ذا بالقياس اي ما يندرئ بالشبهات
كالحدود والقصاص قال عليه الصلوة والسلام ادرؤا الحدود بالشبهات
واعلم ان في بعض المسائل المذكورة في المتن كلاما في انها ثابتة بدلالة النص
ام بالقياس فعليك بالتامل واما المقتضى فنحو اعتق عبدك عني بالف
يقتضي البيع ضرورة صحة العتق فصار كانه قال بع عبدك عني بالف وكن
وكيلا بالاعتاق فيثبت اي البيع بقدر الضرورة ولا يكون كالملفوظ حتى
لا يثبت شروطه اي لا يجب ان يثبت جميع شروطه بل يثبت من الاركان
والشروط ما لا يحتمل السقوط اصلا لكن ما يحتمل سقوط في الجملة لا يثبت فقال
ابو يوسف ومحمد رحمهما الله هذا تفريع لما مر انه لا يثبت شروطه لو قال
اعتق عبدك عني بغير شيء انه يصح عن الآمر ويستغني الهبة عن القبض وهو
شرط كما يستغني البيع عن القبول وهو ركن قلنا يسقط ما يحتمل السقوط
والقبول مما يحتمله اي القبول في البيع باللسان مما يحتمل السقوط كما في التعاطي
لا القبض اي في الهبة ولا عموم للمقتضي اي ان كان المقتضي معنى تحته افراد
لا يجب ان يثبت جميع افراده لانه ثابت ضرورة فيقدر بقدرها وما لم يعم

لم يقبل التخصيص في قوله لا اكل لان طعاما ثابت اقتضاء وايضا لا تخصيص الا في
اللفظ فان قيل يقدر اكلا وهو مصدر ثابت لغة ودلالة الفعل على المصدر
بطريق المنطوق لانها دلالة تضمنية فالثابت لغة على قسمين حقيقي منطوق
كالمصدر ومجازي محذوف نحو واسئل القرية فيصير كقوله لا اكل اكلا ونية
التخصيص في اكلا صحيحة بالاتفاق قلنا المصدر الثابت لغة هو الدال
على الماهية لا على الافراد بخلاف قوله لا اكل اكلا فان اكلا نكرة في موضع
النفي وهي عامة فيجوز تخصيصها بالنية فان قيل اذا لم يكن لا اكل عاما
ينبغي ان لا يحنث بكل اكل قلنا انما يحنث لانه مندرج تحت ماهية الاكل فان
قوله لا اكل اكلا معناه لا يوجد منه ماهية الاكل وعدم وجود ماهية الاكل
موقوف على انه لا يوجد منه فرد من افراد الاكل اصلا فالدلالة على هذا
المعنى بطريق الاقتضاء لا لان اللفظ يدل على جميع الافراد اي بطريق المنطوق
فان قيل ان قال لا يساكن فلانا ونوى في بيت واحد يصح نيته والبيت لا يساكن
ثابت اقتضاء قلنا انما يصح نيته لان المساكنة نوعان قاصرة وهي
ان يكونا في دار واحدة وكاملة وهي هذه اي المساكنة الكاملة هي التي
يسكنان في بيت واحد فنية البيت الواحد لا تكون من باب عموم
المقتضى بل من باب نية احد محتملي اللفظ المشترك او نية احد نوعي الجنس
وسيأتي تمامه في هذا الفصل وقد غيرت هنا عبارة المتن بالتقديم و
التأخير هكذا فتوى الكامل ولذلك قلنا في انت طالق وطلقتك ونوى
الثلث ان نيته باطلة لان المصدر الذي يثبت من المتكلم انشاء امر
شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء بخلاف طلقي نفسك فانه يصح نية الثلث
لان معناه افعلي فعل الطلاق فثبوت المصدر في المستقبل بطريق اللغة فيكون

كالملفوظ

كالملفوظ كساير اسماء الاجناس على ما يأتي فان قيل ثبوت البينونة في انت
باين امر شرعي ايضا فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلث قلنا نعم لكن البينونة
على نوعين فيصح نية احدهما ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف فيه الا بالعدد
ومما يتصل بذلك المحذوف وهو ما يغير اثباته المنطوق بخلاف المقتضى نحو واسأل
القرية اي اهل القرية فاثباته يغير الكلام بنقل النسبة من القرية اليه فالمفعول
حقيقة هو الاهل فيكون ثابتا لغة فيكون كالملفوظ فيجري فيه العموم و
الخصوص قوله ولذلك اي ولما ذكرنا ان المقتضى لا عموم له اصلا لا يصح نية
الثلث في انت طالق وطلقتك فان دلالة انت طالق وطلقتك على الطلاق
بطريق الاقتضاء لا بطريق اللغة لانه من حيث اللغة يدل على اتصاف
المراة بالطلاق لكن لا يدل على ثبوت الطلاق بطريق الانشاء من المتكلم
بهذا اللفظ وانما ذلك امر شرعي لا ثابت لغة فان قيل الطلاق الذي يثبت
حهم من المتكلم بطريق الانشاء كيف يكون ثابتا اقتضاء ولان المقتضى في اصطلا
هو اللازم المحتاج اليه وهنا ليس كذلك لان الطلاق يثبت بهذا اللفظ
فثبوته يكون متأخرا فيكون من باب العبارة فيصح فيه نية الثلث قلنا
عنه جوابان احدهما انه ليس المراد بوضع الشرع هذا اللفظ للانشاء ان
الشرع اسقط اعتبار معنى الاخبار بالكلية ووضعه للانشاء ابتداء بل
الشرع في جميع اوضاعه اعتبر الاوضاع اللغوية حتى اختار للانشاء الفاظا
تدل على ثبوت معانيها في الحال كالالفاظ الماضية والالفاظ المخصوصة بالحال
فاذا قال انت طالق وهو في اللغة للاخبار يجب كون المراة موصوفة به
في الحال فيثبت الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام
فيكون الطلاق ثابتا اقتضاء فهذا معنى وضع الشرع للانشاء فاذا كان

الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضى ولان نية
الثلث انما تصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتباري ولا يصح
نية المجاز من حيث ان الثلث واحد الا في اللفظ كنية التخصيص وثانيهما
ان قوله انت طالق يدل على الطلاق الذي هو صفة المراءة لغة ويدل على
التطليق الذي هو صفة الرجل اقتضاء فالذي هو صفة المراءة لا يصح فيه نية
الثلث لانه غير متعدد في ذاته وان التعدد في التطليق حقيقة وباعتبار
تعدده يتعدد لازمه اي الذي هو صفة المراءة فلا يصح فيه نية الثلث واما
الذي هو صفة الرجل فلا يصح فيه نية الثلث ايضا لانه ثابت اقتضاء وهذا
الوجه مذكور في الهداية والجواب الاول شامل لانت طالق وطلقتك
وانت مخصوص بانت طالق واذا قال انت طالق طلاقا او انت
الطلاق فانه يصح فيهما نية الثلث ووجه على هذا الجواب الثاني مشكل لان
الجواب الثاني هو ان الطلاق الذي هو صفة المراءة لا يصح فيه نية الثلث و
في قوله انت طالق طلاقا لا شك ان طلاق هو صفة المراءة فينبغي ان لا يصح فيه
نية الثلث فنقول اذا نوى الثلث تعين ان المراد بالطلاق هو التطليق
فيكون مصدرا لفعل محذوف تقديره انت طالق لاني طلقتك تطليقا ثلثا
وقوله انت الطلاق اذا نوى الثلث فمعناه انت ذات وقع عليك التطليقات
الثلث واما على الجواب الاول فلا يجيئ هذا الاشكال اذ لم يقل ان الطلاق
الذي هو صفة المراءة لا يصح فيه نية الثلث بل يجوز ذلك والطلاق ملفوظ
فيصح فيه نية الثلث وان كان صفة للمراءة وقوله كساير اسماء الاجناس اي
اذا كان كالملفوظ لكنه اسم جنس هو اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل على الواحد
الحقيقي او الاعتباري كساير اسماء الاجناس اذا كانت ملفوظة لا تدل على العدد

بل على

بل على الواحد اما حقيقة او اعتبارا على ما يأتي في الفصل الذي يذكر فيه ان
الامر لا يدل على العموم والتكرار ان الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقي
ويمكن ان يراد بالواحد الاعتباري اي المجموع من حيث هو المجموع والمجموع
في الطلاق هو الثلث وقوله فان قيل ثبوت البينونة هذا اشكال على بطلان
نية الثلث في انت طالق وتقريره انكم قلتم ان المصدر الذي يثبت من
المتكلم انشاء امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلث
فكذلك ثبوت البينونة من المتكلم بقوله انت باين امر شرعي ايضا فينبغي ان
لا يصح فيه نية الثلث وقوله قلنا نعم لكن البينونة جواب عن هذا الاشكال ووجهه
انا سلمنا ان البينونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البينونة من حيث هي
البينونة مشتركة بين الخفيفة وهي التي يمكن رفعها والغليظة وهي التي لا يمكن
رفعها وهي الثلث او هي جنس بالنسبة اليهما ونية احد المحتملين صحيحة في المقتضى
وكذلك نية احد النوعين لانه لا بد وان يثبت احدهما ولا يمكن اجتماعهما
معا فلا بد ان ينوي احدهما لكن لا يصح نية عدد معين فيه اذ لا عموم للمقتضى
فلا دلالة على الافراد اصلا ولان المقتضى ثابت ضرورة ولا ضرورة في العدد
المعين فيثبت ما يرتفع به الضرورة وهو الاقل المتيقن ولا كذلك في النوعين
لانه لا يتصور فيهما الاقل المتيقن لان الانواع لا تكون الا متنافية فلا بد ان
يصح نية احد النوعين وايضا لا يصح نية المجاز في المقتضى كنية ثلث تطليقات
في انت طالق طلاق بناء على انها واحد اعتباري كما ذكرنا وقوله ولا كذلك
الطلاق فانه لا اختلاف بين افراده بحسب النوع بل يختلف بحسب العدد فقط
ولا يمكن ان يقال ان الطلاق يتنوع على ما يمكن رفعه وعلى ما لا يمكن فان الطلاق
لا يمكن رفعه اصلا وقوله ما يتصل بذلك اي بالمقتضى هو المحذوف واعلم انه يشتبه

على بعض الناس المحذوف بالمقتضى ولا يعرفون الفرق بينهما فيعطون احدهما حكم الآخر
ويغلطون في كثير من الاحكام وان توهم ان المحذوف يصير قسما خامسا المتوهم
بعد العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء فيبطل الحصر في الاربعة
المذكورة فهذا وهم باطل لان مرادنا باللفظ الدال على المعنى في مورد التقسيم
اللفظ اما حقيقة او تقديرا فكل ما هو محذوف لكنه ثابت لغة فانه في حكم
الملفوظ فيكون اللفظ المنطوق دالا على اللفظ المحذوف وثم اللفظ المحذوف
دال على معناه باحد هذه الاقسام الاربعة فالدلالة المنقسمة على الاربع
دلالة اللفظ على المعنى اما دلالة اللفظ على لفظ آخر فليس من باب دلالة
اللفظ على المعنى **فصل** اعلم ان بعض الناس يقولون بمفهوم المخالفة وهو ان
يثبت الحكم في المسكوت عنه خلاف ما ثبت في المنطوق وشرطه اي شرط مفهوم
المخالفة عند القائلين به ان لا يظهر اولويته اي اولوية المسكوت عنه من
المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق ولا مساواته اياه اي مساوات المسكوت
عنه المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق حتى لو ثبت اولوية المسكوت عنه او مساواته
يثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة نص ورد في المنطوق او بقياسه عليه و لا
يخرج اي المنطوق مخرج العادة نحو وربائبكم اللاتي في حجوركم حرم الربائب على
ازواج الامهات ووصفهن بكونهن في حجورهم ولو لم يوجد هذا الوصف
لا يقال بانتفاء الحرمة لانه انما وصف الربائب بكونهن في حجورهم اخراجا
للكلام مخرج العادة فان العادة جرت بكون الربائب في حجورهم فلا يدل
على نفي الحكم عما عداه ولا يكون اي المنطوق لسؤال او حادثة كما اذا
سئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة مثلا فقال بناء على السؤال او
بناء على وقوع الحادثة ان في الابل السائمة زكوة فوصفها بالسوم هنا لا يدل

عدم

على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم او علم المتكلم بالجر عطف على قوله لسؤال
بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص كما اذا علم ان السامع لا يعلم بوجوب
الزكوة في الابل السائمة فقال بناء على هذا ان في الابل السائمة زكوة لا يدل
ايضا على عدم الحكم عند عدم السوم فاذا تبين شرائط مفهوم المخالفة شرع
في اقسامه فقال منها اي من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهي ان تخصيص الشيء
باسمه سواء كان اسم جنس او اسم علم يدل على نفي الحكم عما عداه اي عما ذلك
الشيء عند البعض لان الانصار فهموا من قوله صلى الله عليه وسلم الماء من
الماء اي الغسل من المني عدم وجوب الغسل بالاكسال وهو ان يفتر الذكر
قبل الانزال وعندنا لا يدل والا يلزم الكفر والكذب في محمد رسول الله وزيد
موجود اي ان دل على نفي الحكم عما عداه يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله
اذ يلزم ح ان لا يكون غير محمد عليه السلام رسولا وهو كفر ويلزم الكذب في زيد موجود
لانه يلزم ان لا يكون غير زيد موجودا و لاجماع العلماء على جواز التعليل فان
الاجماع على جواز التعليل والقياس دال على ان تخصيص الشيء باسمه لا
يدل على نفي الحكم عما عداه لان القياس هو اثبات حكم مثل حكم الاصل في صورة
الفرع فعلم انه لا دلالة للحكم في الاصل على الحكم المخالف فيما عداه وانما فهموا ذلك
اي عدم وجوب الغسل بالاكسال من اللام وهو للاستغراق غير ان الماء يثبت
مرة عيانا ومرة دلالة جواب اشكال وهو ان يقال لما قلتم ان اللام للاستغرا ق
كان معناه ان جميع افراد الغسل في صورة وجود المني فلا يجب الغسل بالتقاء
الختانين بلا ماء فاجاب عن هذا بان الغسل لا يجب بدون الماء الا ان التقاء
الختانين دليل الانزال والانزال امر خفي فيدور الحكم مع دليل الانزال وهو التقاء
الختانين كما يدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر ومنها اي من مفهوم المخالفة هذه

المسئلة وهي ان تخصيص الشيء بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه عند الشافعي رحمه الله
او نقول تخصيص الشيء مبتداء ومنه خبره وقوله يدل آخر مبتداء محذوف اي وهو الراجع
الى تخصيص الشيء وقوله عما عداه اي عما عدا ذلك الوصف والمراد نفي الحكم عن ذلك
الشيء بدون الوصف كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات خص الحل بالفتيات المؤمنات
فيلزم عندهم عدم حل نكاح الفتيات اي الآماء غير المؤمنات للعرف فان
في قوله الانسان الطويل لا يطير يتبادر الفهم الى ما ذكرنا ولهذا استقبحه العقلاء و
الاستقباح ليس لاجل نسبة عدم الطيران الى الانسان الطويل لانه لو قال الانسان
الطويل وغير الطويل لا يطير لا يستقبحه العقلاء فعلم ان الاستقباح لاجل انه يفهم ان
غير الطويل يطير ولتكثير الفائدة ولانه لو لم يكن فيه تلك الفائدة لكان ذكره
ترجيحا من غير مرجح لانه لو لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكان الحكم فيما عدا الموصوف
ثابتا فتخصيص الحكم بالموصوف يكون ترجيحا من غير مرجح لان التقدير عدم المرجحات
الاخر كالخروج مخرج العادة الى آخره ولان مثل هذا الكلام يدل على علية هذا
الوصف نحو في الابل السائمة زكوة فينتفي العدم عند عدمه وعندنا لا يدل لان
موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر اعلم ان القائلين بمفهوم المخالفة ذكروا
في شرايط ان التخصيص انما يدل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يخرج مخرج العادة
ولم يكن لسؤال او حادثة او علم المتكلم بان السامع جاهل بهذا الحكم الخصوص
فجعلوا موجبات التخصيص منحصرة في هذه الاربعة وفي نفي الحكم عما عداه فاذا لم
يوجد هذه الاربعة علم ان التخصيص لا تنحصر لنفي الحكم عما عداه فاقول ان موجبات
التخصيص لا تنحصر في تلك المذكورات نحو الجسم الطويل العريض العميق متحيز فان
شيئا من هذه الاشياء لا يوجد ومع ذلك لا يراد منه نفي الحكم عما عداه لانه لو
كان لنفي الحكم عما عداه يلزم ان الجسم الذي لا يوجد فيه ذلك الوصف لا يكون متحيزا

وهذا

كحديث الجهر بالتسمية فانه لو كان لخفاؤه في مثل هذه الحادثة مما يحيله العقل
فان قيل جعل هذا النوع من اقسام المعارضة ولا معارضة فيه
قلت امثال هذه الحديث يدل على عدم وجوب التبليغ عن النبي
عليه السلام او على ترك الصحابة التبليغ الواجب عليهم فيكون معارضة
لدلائل وجوب التبليغ او لدلائل تدل على عدم التهم او يكون معارضا
للقضية العقلية وهي انه لو وجد لاشتهر وفي المتن اشارة الى هذا
واما باعراض الصحابة نحو الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فانهم
اختلفوا ولم يرجعوا اليه في الثاني عشر وهو الذي يكون الانقطاع بنقصان
في الناقل فصار الانقطاع الباطن على قسمين الاول ان يكون منقطعا
بسبب كونه معارضا والثاني ان يكون الانقطاع لنقصان في الناقل
والاول على اربعة اوجه اما ان يكون معارضا للكتاب او السنة المشهورة
او بكونه شاذا في البلوى العام او باعراض الصحابة فانه معارض
لاجماع الصحابة فلما ذكر الوجوه الاربعة شرع في القسم الثاني من الانقطاع
الباطن وهذان القسمان وان كانا متصلين ظاهرا لوجود الاسناد
لكنهما منقطعان باطنا وحقيقة واما القسم الاول فلقوله عليه السلام
يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه
على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله تعالى فاقبلوه وما خالف فردوه
فدل هذا الحديث على ان كل حديث يخالف كتاب الله تعالى فانه ليس
حديث الرسول عليه السلام وانما هو مفترى وكذلك كل حديث يعارض
دليلا اقوى منه فانه اقوى منه فانه منقطع عنه عليه السلام لان الادلة
الشرعية لا يتناقض بعضها بعضا وانما التناقض من الجهل المحض واما

على عدم التهمة صح

واما القسم الثانی فلانه لما کان الاتصال لوجود الشرایط التی ذکرناها
فی الراوی بحیث عدم بعضها لا یثبت الاتصال فلم یجز المستور الاتی الصدر
الاول کما قلنا فی المجهول وخبر الفاسق بالجر عطف علی خبر المستور و
المعتوه وسیاتی معناه فی فصل العوارض والصبی العاقل والمغفل
الشدید الغفلة لاموح غالب حاله التیقظ والمساهل ای المجازف الذی
لا یبالی فی السهو والخطاء والتزویر وصاحب الهوی فانه لا تقبل
روایتهم للشرایط المذکورة ای لاشتراط الشرایط المذکورة فی
الراوی **فصل** فی محل الخبر ای الحادثة التی ورد فیها الخبر وهو اما حقوق
الله تعالی وهی اما العبادات او العقوبات والاول یثبت بخبر الواحد
بالشرایط المذکورة وما کان من الدیانات کالاخبار بطهارة الماء
ونجاسته فکذا ای یثبت باخبار الواحد بالشرایط المذکورة ای اذا
اخبر الواحد العدل ان هذا الماء طاهر او نجس یقبل خبره ثم استدرک
عن قوله فکذا بقوله لکن ان اخبر بها الفاسق او المستور فیتحری لان
هذا ای الاخبار عن طهارة الماء ونجاسته امر لا یستقیم تلقیه من جهة
العدول بخلاف امر الحدیث ففی کثیر من الاحوال لا یکون العدل
حاضرا عند الماء فاشتراط العدالة بمعرفة الماء حرج فلا یکون خبر الفاسق
والمستور ساقط الاعتبار فاوجبنا انضمام التحری به بخلاف امر الاحادیث
فان الذین یتلقونها هم العلماء والاتقیاء فلا حرج اذا لم یعتبر قول الفسقة
والمستورین فی الاحادیث فلا اعتبار لاحادیثهم اصلا واما اخبار
الصبی والمعتوه والکافر فلا یقبل فیها اصلا ای لا یقبل فی الدیانات
کالاخبار عن طهارة الماء ونجاسته اصلا ای لا یلتفت الی قوله فلا یجب فیها

التحری

62

التحری بخلاف اخبار الفاسق فان الواجب فیه التحری والثانی ای العقوبات
کذلک عند ابی یوسف رحمه الله ای یثبت بخبر الواحد بالشرایط المذکورة
لانه یفید من العلم ما یصلح به العمل فی الحدود کالبینات فی لانه یثبت
العقوبات بدلالة النص والثابت بدلالة النص فیه شبهة فعلم ان
العقوبات یثبت بدلیل فیه شبهة وجوابه ان الثابت بدلالة النص
قطعی بمعنی قطع الاحتمال الناشی عن دلیل کحرمة الضرب من قوله تعالی
فلا تقل لهما اف والثابت بخبر الواحد لیس فی هذه المرتبة وعندنا لا
لتمکن الشبهة فی الدلیل والحد یندری بها وانما یثبت بالبینة بالنص ای
کان القیاس ان لا یثبت العقوبات کالحدود والقصاص بالبینة
لانها خبر الواحد فان کلاهما دون التواتر خبر الواحد فیکون البینة
دلیلا فیه شبهة والحد یندرا بها لکن انما یثبت العقوبات بالبینة
بالنص علی خلاف القیاس فلا یقاس ثبوتها بحدیث یرویه الواحد
علی ثبوتها بالبینة واما حقوق العباد فیثبت بحدیث یرویه الواحد
بالشرایط واما ثبوتها بالخبر یکون فی معنی الشهادة فما کان فیه الزام محض لا
یثبت الا بلفظ المفرد الشهادة والولایة فلا یقبل شهادة الصبی والعبد
والعدد عند الامکان حتی لا یشترط العدد فی موضع لا یمکن عرفا
کشهادة القابلة مع سایر شرایط الروایة صیانة لحقوق العباد ولان ن
فیه معنی الالزام فیحتاج الی زیادة توکید والشهادة بهلال الفطر من
هذا القسم ای له حکم هذا القسم لما فیه من خوف التزویر والتلبیس
وما لیس فیه الزام کالوکالات والمضاربات والرسالات فی الهدایا
وما شبه ذلک کالودایع والامانات یثبت باخبار الواحد بشرط التمیز

دون العدالة فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي والكافر لانه لا الزام فيه والضرورة
اللازمة هنا فان في اشتراط العدالة في هذه الامور غاية الحرج على ان
المتعارف بعث الصبيان والعبيد بهذه الاشغال والعدول الثقات
لا ينتصبون دايما للمعاملات الخسيسة لا سيما لاجل الغير بخلاف الطهارة
والنجاسة فان ضرورتها غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن فانه قد سبق
في هذا الفصل في الطهارة والنجاسة ان هذا امر لا يستقيم تلقيه من جهة
العدول فهذا بيان ان الضرورة حاصلة في قبول خبر غير العدول في
الطهارة والنجاسة لكن يذكر هنا ان الضرورة فيها غير لازمة لان العمل
بالاصل ممكن فاما في المعاملات فالضرورة لازمة فلم يقبل خبر غير العدل
ثم مطلق الامر انضمام التحري وقبلنا ههنا مطلقا وما فيه الزام من وجه
دون وجه كعزل الوكيل فانه الزام من حيث انه يبطل عمله في المستقبل
وليس بالزام من حيث ان الموكل متصرف في حقه وحجر الماذون وفسخ
الشركة كما ذكرنا في عزل الوكيل وانكاح الولي البكر البالغة فانه من حيث
انه لا يمكن لها التزوج في المستقبل على تقدير نفاذ هذا الانكاح الزام و
من حيث انه يمكن لها فسخ هذا الانكاح ليس بالزام فان كان
المخبر وكيلا او رسولا يقبل خبر الواحد غير العدل وان كان فضوليا يشترط
اما العدد او العدل بعد وجود ساير الشرايط انما فرقوا بين الوكيل
والرسول وبين الفضولي لان الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل
والمرسل فينتقل عبارتهما اليهما فلا يشترط شرايط الاخبار من العدالة
ونحوها في الوكيل والرسول بخلاف الفضولي وايضا فلا يتطرق الكذب
في الوكالة والرسالة بان يقول كذبا وكلني فلان او ارسلني فلان اليك ويقول كذا كذا

واما

63

واما الاخبار الكاذبة من غير رسالة ووكالة فكثيرة الوقوع وذلك
لان مخافة ظهور الكذب ولزوم الضرر في الاولين اشد وقوله للشبهين
اي شبه الالزام وعدم الالزام فصل في كيفية السماع والضبط
والتبليغ اما السماع فهو العزيمة في الباب فهو اما ان يقرا المحدث عليك
او بان تقراه عليه فتقول اهو كما قرات فيقول نعم والاول اعلى عند
المحدثين فانه طريقة الرسول عليه السلام وقال ابو حنيفة رحمه الله كان
ذلك احق منه عليه السلام فانه كان مامونا عن السهو اما في غيره فلا لان
ان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة وايضا اذا قرا التلميذ فالمحافظة
من الطرفين واذا قرا الاستاد لا يكون المحافظة الا منه واما الكتاب
والرسالة فقايم مقامه مقام الخطاب فان تبليغ الرسول عليه السلام كان
بالكتاب والارسال ايضا والمختار في الاولين ان يقول حدثنا وفي الاخرين
اخبرنا واما الرخصة فهي الاجازة والمناولة فان كان عالما بما في الكتاب
يجوز فالمستحب ان يقول اجازني ويجوز ايضا اخبرنا وان لم يكن عالما بما في
الكتاب لا يجوز عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله خلافا لابي يوسف كما في كتاب
القاضي الى القاضي لهما ان امر السنة امر عظيم مما لا يتساهل فيه
وتصحيح الاجازة من غير علم فيه من الفساد ما فيه وفيه فتح لباب
التقصير في طلب العلم وهذا امر يتبرك به لا امر يقع به الاحتجاج واما
الضبط فالعزيمة فيه الحفظ الى وقت الاداء واما الكتابة فقد كانت
رخصة فانقلبت عزيمة في هذا الزمان صيانة للعلم والكتابة نوعان
مذكر اي اذا راى الخط تذكر الحادثة هذا هو الذي انقلب عزيمة واما
وهو ما لا يفيد التذكر والاول حجة سواء خطه هو او رجل معروف او مجهول

رعاية ج

عن الرسول

والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة رحمه الله اصلا وعند ابي يوسف رحمه الله ان
كان بخط تحت يده يقبل في الاحاديث وديوان القضاء لالامن عن التزوير
وان لم يكن في يده لا يعمل في ديوان القضاء ويقبل في الاحاديث اذا كان
خطا معروفا لا يخاف عليه التبديل عادة ولا يقبل في الصكوك لانه في يد الخصم
حتى ان كان في يد الشاهد يقبل وعند محمد رحمه الله يقبل ايضا في الصكوك اذا
علم بلا شك انه خطه لان الغلط فيه نادر وما يجده بخط رجل معروف في كتاب
معروف فيجوز ان يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا واما الخط المجهول فان
ضم اليه خط جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والنسخة تامة يقبل وغير مفهوم
لا المراد من النسخة التامة ان يذكر الاب والجد واما التبليغ فانه لا يجوز عند
بعض اهل الحديث النقل بالمعنى لقوله عليه السلام نضر الله امرأ اي
نعم الله سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها ولانه مخصوص بجوامع
الكلم وعند عامة العلماء يجوز ولا شك ان العزيمة هو الاول والتبرك بلفظه
عليه السلام اولى لكن اذا ضبط المعنى ونسي اللفظ فالضرورة داعية
لا ما ذكرنا وهو في ذلك انواع اي الحديث في النقل بالمعنى انواع فما كان
محكما يجوز للعالم باللغة وما كان ظاهرا يحتمل الغير كعام يحتمل الخصوص
او حقيقة يحتمل المجاز يجوز للمجتهد فقط وما كان مشتركا او مجملا او متشابها
او من جوامع الكلم لا يجوز اصلا لان في الاول اي في المشترك ان امكن
التاويل فتاويله لا يصير حجة على غيره والثاني والثالث اي المجمل والمتشابه
لا يمكن نقلهما بالمعنى وفي الاخير اي ما كان من جوامع الكلم لا يؤمن من الغلط
فيه لاحاطته بمعان تقصر عنها عقول غيره **فصل** في الطعن وهو
اما من الراوي او من غيره والاول اما بان عمل بخلافه بعد الرواية فيخرج
لحديث

لحديث عايشة رضي الله عنها ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل
ثم زوجت بعدها ابنة اخيها عبد الرحمن وهو غايب وكحديث ابن عمر رضي
في رفع اليدين في الركوع وقال المجاهد صحبت ابن عمر عشر سنين فلم اره
رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح وان عمل بخلافه قبلها او لا يعلم التاريخ
لا يجرح واما بان عمل ببعض محتملاته فانه رد منه للباقي بطريق التاويل
لا جرح كحديث ابن عباس رضي الله عنه من بدل دينه فاقتلوه وقال
لا تقتل المرتدة واما بان انكر صريحا كحديث ايما امراة نكحت الحديث
رواه سليمان عن موسى عن الزهري عن عايشة رضي الله عنهم وقد انكر
الزهري لا يكون جرحا عند محمد رحمه الله لقصة ذي اليدين وهي ما روي
ان النبي عليه السلام صلى احدى العشائين فسلم على راس ركعتين الحكم
فقام ذو اليدين فقال لرسول الله عليه السلام اقصرت الصلوة ام نسيتها
فقال عليه السلام كل ذلك لم يكن فقال بعض ذلك قد كان فاقبل على القوم
وفيهم ابو بكر وعمر رضي الله عنهما فقال احق ما يقول ذو اليدين فقالا نعم
فقام وصلى ركعتين فقبل روايتهما عنه عليه السلام مع انكاره ومن
ذهب الى كلام الناسي يبطل الصلوة زعم ان هذا كان قبل تحريم الكلام
في الصلوة ثم نسخ ولان الحمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة الذي
يروي عنه ويكون جرحا عند ابي يوسف رحمه الله لان عمارا قال لعمر اما
تذكر حيث كنا في ابل فاجنبت فتمعكت الى اخره ولم يقبله عمر رضي الله عنه
قال كنا في ابل فاجنبت فتمعكت في التراب فذكرت ذلك لرسول الله
صلى الله عليه وسلم فقال انما كان يكفيك ضربتان فلم يذكره عمر رضي الله عنه
فلم يقبل قول عمار يقال تمعكت الدابة في التراب اي تمرغت ووجه التمسك

بهذا ان عمارا الو لم يحك حضور عمر في تلك القضية لقبله عمر رضي الله عنه لعدالة
عمار فلا مانع من القبول ان عمارا حكى حضور عمر رضي الله عنه وعمر لم يتذكر ذلك
ذلك فبالاولى اذا انقل عن رجل حديث وهو لا يذكره لا يكون مقبولا
ونقل البخاري في صحيحه عن سفيان كنت مع عبد الله بن مسعود وابي
موسى فقال ابو موسى الم تسمع قول عمار لعمر ان رسول الله
عليه السلام بعثني انا وانت فاجنبت فتمعكت الصعيد فاتينا رسول الله
عليه السلام فاخبرناه فقال اما كان يكفيك هكذا ومسح وجهه وكفيه
واحدة وقال عبد الله الم تر عمر لم يقنع بقول عمار وهذا فرع خلافهما
في شاهدين شهدا على قاض انه قضى بهذا ولم يذكر القاضي والثالث ان
كان من الصحابي فيما لا يحتمل الخفاء يكون جرحا كحو البكر بالبكر جلد مائة
وتغريب عام ولم يعمل به عمر وعلي رضي الله عنهما ولا يمكن خفاء مثل
هذا الحكم عنهما وفيما يحتمل الخفاء لا يكون جرحا كما لم يعمل ابو موسى بحديث
الوضوء على من قهقه في الصلوة لانه من الحوادث النادرة فيحتمل
على الخفاء عنه وان كان من ائمة الحديث فان كان الطعن مجملا لا
يقبل وان كان مفسرا فان فسر بما هو جرح شرعا متفق عليه والطاعن
من اهل النصيحة لا من اهل العداوة والعصبية يكون جرحا والا فلا
وما ليس بطعن شرعا مذكور في اصول البزدوي فان اردت فعليك
بالمطالعة **فصل** في افعاله عليه السلام فمنها ما يقتدى به وهو مباح
ومستحب وواجب وفرض وغير المقتدى به وهو اما مخصوص به عليه السلام
او زلة وهي فعل من الصغائر يفعله من غير قصد ولا بد ان ينبه عليها
لئلا يقتدى بها فعله المطلق يوجب التوقف عند البعض للجهل بصفته

فلا يحصل

فلا يحصل المتابعة الا باتيانه على تلك الصفة وعند البعض يلزمنا اتباعه
لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اي فعله وطريقته وعند الكرخي
رحمه الله يثبت المتيقن وهو الاباحة ولا يكون لنا اتباعه لانه يحتمل ان
يكون مخصوصا به والمختار عندنا الاباحة لكن يكون لنا اتباعه لانه بعث
ليقتدى باقواله وافعاله قال الله تعالى لابراهيم عليه السلام اني جاعلك
للناس اماما وذلك بسبب النبوة والمخصوص به نادر **فصل**
في الوحي وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فثلاثة الاول ما ثبت بلسان
الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ باية قاطعة والقرآن من هذا
القبيل والثاني ما وضح له باشارة الملك فوقع من غير بيان بالكلام
كما قال النبي عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا
لن تموت الحديث حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب
الروع القلب وهذا يسمى خاطر الملك والثالث ما تبدى لقلبه بلا شبهة
بالهام الله تعالى بان اراه بنور من عنده كما قال تعالى لتحكم بين
الناس بما اراك الله فكل ذلك حجة مطلقا بخلاف الالهام للاولياء
فانه لا يكون حجة على غيره واما الباطن فما ينال بالرأي والاجتهاد
وفيه خلاف فعند البعض حظه الوحي الظاهر لا غير وانما الرأي يحتمل
الخطاء يكون لغيره للعجز عن الاول لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى و
عند البعض له العمل بهما والمختار عندنا انه مامور بانتظار الوحي ثم
العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار لعموم فاعتبروا وحكم داود
وسليمان عليهما السلام بالرأي في نفش غنم القوم نفشت الابل و
الغنم نفوشا اي رعت ليلا بلا راع روي ان غنم قوم وقعت ليلا في زرع

جماعة

فافسدته فتخاصموا عند داود بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عم
وهو ابن احد عشر سنة غير هذا ارفق بالفريقين فقال ارى ان تدفع
الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها والحرث
الى ارباب الشاء يقومون عليه حتى يعود بهيئة كهيئته يوم افسدت
ثم يترادون فقال داود عم القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك اما
وجه حكومة داود عليه السلام ان الضرر وقع بالغنم فسلمت الى المجني عليه
كما في العبد الجاني واما وجه حكومة سليمان عليه السلام انه جعل الانتفاع
بالغنم بازاء ما فات من الانتفاع بالحرث من غير ان يزول ملك
المالك عن الغنم واوجب على صاحب الغنم ان يعمل في الحرث حتى يزول
الضرر والنقصان ولقوله عليه السلام ارايت لو كان على ابيك
دين فقضيته الحديث روى ان الخثعمية قالت يا رسول الله ان
فريضة الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان يتمسك على الراحلة
افيجزيني ان احج عنه فقال عليه السلام ارايت لو كان على ابيك
دين فقضيته اكان يقبل منك قالت نعم فقال فدين الله احق
ان يقبل وقوله ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته الحديث روى
ان عمر رضي الله عنه سال عليه السلام عن قبلة الصايم فقال عليه السلام
لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك لكن يحتمل في الحديثين انه عليه السلام
علم بالوحي لكونه بينه بطريق القياس لما كان موافقا له ليكون اقرب
الى فهم السامع ولانه اسبق الناس في العلم وانه يعلم المتشابه والمجمل
فمحال ان يخفى عليه معاني النص المراد بها العلل واذا وضح له لزمه
العمل ولانه شاور في ساير الحوادث عند عدم النص فاخذ في اسارى

الصحابة

٢٠

66

بدر برأي ابي بكر رضي الله عنه روي عن رسول عليه السلام اتي يوم البدر
بسبعين اسيرا فيهم العباس عمه وعقيل بن ابي طالب فاستشار
ابا بكر فيهم فقال قومك واهلك استبقهم لعل الله ان يتوب عليهم وخذ
منهم فدية تقوى بها اصحابك وقال عمر رضي الله عنه كذبوك واخرجوك
فقدمهم واضرب اعناقهم فان هؤلاء ايمة الكفر وان الله تعالى اغناك
عن الفداء مكن عليا من عقيل وحمزة من العباس ومكني من فلان
لنسيب له فلنضرب اعناقهم فاخذ رسول الله عم برأي ابي بكر رضي الله
عنه وكان ذلك هو الراي عنده ثم من عليهم حتى نزل قوله تع لولا كتاب
من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم اي لولا حكم سبق في اللوح
المحفوظ وهو انه لا يعاقب احد بالخطاء وكان هذا خطاء في
الاجتهاد لانهم نظروا الى ان استبقاءهم ربما كان سببا لاسلامهم وتوبتهم
وان فداءهم يتقوى به على الجهاد في سبيل الله وخفي عليهم ان قتلهم اعز
للاسلام واهيب لمن وراءهم واقل لشوكتهم ولما نزل هذه الاية قال
عليه السلام لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر ولهذه الاية تاويل اخر
يذكر في باب الاجتهاد ان شاء الله تعالى ومثل ذلك كثير اي مثل ما اخذ
رسول الله عليه السلام برأي اصحابه كثير وبعض ذلك مذكور في اصول
البزدوي من ذلك ما روي ان رسول الله عم اراد يوم الاحزاب
ان يعطي المشركين شطر ثمار المدينة لينصرفوا فقام سعد بن معاذ
وسعد بن عبادة فقالا ان كان هذا عن وحي فسمعا وطاعة و
ان كان عن رأي فلا نعطيهم الا السيف قد كنا نحن وهم في الجاهلية
لم يكن لنا ولهم دين وكانوا لا يطمعون في ثمار المدينة الا بشرى او قرى

فاذا اعزنا الله بالدين انعطيهم ثمار المدينة لا نعطيهم الا السيف وقال
عليه السلام اني رايت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فاردت
ان اصرفهم عنكم فاذا ابيتم فذاك ثم قال للذين جاؤا للصلح اذهبوا
فلا نعطيهم الا السيف واجتهاده لا يحتمل القرار على الخطاء لكن مع
ذلك الوحي الظاهر اولى لانه اعلى ولانه لا يحتمل الخطاء لا ابتداء و
لا بقاء والباطن لا يحتمل بقاء اي الوحي الباطن وهو القياس يحتمل
الخطاء في حالة الابتداء لكن لا يحتمل القرار على الخطاء فهذا هو المراد
بالبقاء والوحي الظاهر لا يحتمل الخطاء اصلا لا ابتداء ولا بقاء فكان
اقوى ومدة الانتظار ما يرجو نزوله فاذا خاف الفوت في الحادثة
يعمل بالراي لما ذكرنا في هذا الفصل انه مأمور بانتظار الوحي ثم العمل
بالراي بعد انقضاء مدة الانتظار بين مدة الانتظار وهي ما يرجو
نزوله والله تعالى اذا سوغ له الاجتهاد كان الاجتهاد وما يستند اليه
هو الحكم الذي ظهر له بالاجتهاد وحيا لا نطقا عن الهوى وهذا جواب عن
التمسك على المذهب الاول بقوله ان هو الا وحي يوحى **فصل**
في شرايع من قبلنا اي تلزمنا حتى يقوم الدليل على النسخ عند البعض لقوله تع
فبهديهم اقتده وقوله مصدقا لما بين يديه وعند البعض لا لقوله تعالى
لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولان الاصل في الشرائع الماضية الخصوص
الا بدليل لما كان في المكان وما ذكروا وهو قوله تع فبهديهم اقتده
وقوله مصدقا لما بين يديه فذلك في اصول الدين وعند البعض
يلزمنا على انها شريعة لنا لقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الاية والارث
يصير ملكا للوارث مخصوصا به فنعمل به على انه شريعة لنبينا محمد عليه السلام

وقوله لما كان في المكان اي كان في القرون الاول لكل قوم نبي ويتبع كل واحد منهم نبيهم دون الاخر وكل من الانبياء مخصوص بالمكان المعين [illegible]

ولقوله

ولقوله لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي وما ذكروا غير مختص
بالاصول بل في الجميع على ان هذا النسخ ليس تغييرا بل هو بيان لمدة الحكم
والمذهب عندنا هذا لكن لما لم يبق الاعتماد على كتبهم للتحريف شرطنا
ان يقص الله تعالى علينا من غير انكار **فصل** في تقليد الصحابي يجب
اجماعا فيما شاع فسكتوا مسلمين ولا يجب اجماعا فيما ثبت الخلاف
بينهم واختلف في غيرهما وهو ما لم يعلم اتفاقهم ولا اختلافهم فعند
الشافعي لا يجب لانه لما لم يعرفه لا يحمل على السماع وفي الاجتهاد هم
وساير المجتهدين سواء لعموم قوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار
ولان كل مجتهد يخطي ويصيب عند اهل السنة وعند ابي سعيد البردعي
يجب لقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم و
اقتدوا باللذين من بعدي تمام الحديث ابي بكر وعمر ولان اكثر
اقوالهم مسموع من حضرة الرسالة وان اجتهدوا فراءيهم اصوب
لانهم شاهدوا موارد النصوص ولتقدمهم في الدين وبركة صحبة
النبي عليه السلام وكونهم في خير القرون وعند الكرخي يجب فيما لا يدرك
بالقياس لانه لا وجه له الا السماع او الكذب والثاني منتف لا فيما
يدرك لان القول بالراي منهم مشهور والمجتهد يخطي ويصيب فالاقتداء
في البعض بما ذكرنا اي الاقتداء في بعض المواضع بان تقلدهم و
ناخذ بقولهم وفي البعض اي في بعض المواضع بان نسلك مسلكهم
اي في الاجتهاد ونجتهد كما اجتهدوا وهذا اقتداء ايضا وهذا جواب
عن قوله اصحابي كالنجوم وايضا كل ما ثبت فيه اتفاق الشيخين
يجب الاقتداء واما التابعي فان ظهر فتواه في زمن الصحابة فهو كا

لصحابي

وايضا كل ما ثبت فيه اتفاق يجب الاقتداء واما التابعي فان ظهر فتواه
في زمن الصحابة فهو كالصحابي عند البعض لانه بتسليمهم اياه دخل في جملتهم
كشريح خالف عليا رضي الله عنه ورد شهادة الحسن وكان مذهب
علي رضي الله عنه قبول شهادة الولد لوالده وابن عباس رضي الله عنه
رجع الى فتوى مسروق من التابعين في النذر بذبح الولد وكان مذهبه انه يجب عليه
مائة من الابل او هي الدية فرجع الى فتوى مسروق وهي ان يجب ذبح
شاة والله اعلم **باب** في البيان ويتعلق بالكتاب والسنة البيان
وهو اظهار المراد وهو اما بالمنطوق او غيره الثاني بيان ضرورة و
الاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او للازم له كالمدة الثاني بيان
تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير او معه الثاني بيان تغيير كالاستثناء
والشرط والصفة والاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن الثاني اكده
بما قطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل الثاني بيان تفسير والاول
بيان تقرير فبيان التقرير والتفسير يجوز للكتاب بخبر الواحد دون
التغيير لانه دونه فلا يغيره فلا يجوز التخصيص بخبر الواحد عندنا على ما
سبق ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة لانه تكليف بما لا يطاق
وهل يجوز تاخيره عن الخطاب فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا
ومتراخيا اتفاقا لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه وبيان التغيير لا يصح
متراخيا الا عند ابن عباس رضي الله عنه لقوله عليه السلام فليكفر عن
يمينه لحديث جابر وايتين احدهما من حلف على يمين وراى غيرها
خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير والاخرى فليأت
بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه والتمسك لنا انه عليه السلام وجب الكفارة

والغاية

الاكثر عليه

ولوجاز

68

ولو جاز بيان التغيير متراخيا لما وجب الكفارة اصلا لجواز ان يقول
متراخيا ان شاء الله تعالى فيبطل يمينه ولا يجب الكفارة وطريقة انه
لما جاء في كتاب الله تعالى وجب حمله على وجه لا يلزم التناقض فقلنا الكلام
اذا تعقبه مغير توقف على الاخر فيصير المجموع كلاما واحدا كما ذكرنا
في الشرط اي في فصل مفهوم المخالفة ان الشرط والجزاء كلام واحد
اوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره واختلف في التخصيص بالكلام
المستقل فعند الشافعي يصح متراخيا وعندنا لا بل يكون نسخا اي
المتراخي لا يكون تخصيصا بل يكون نسخا في قصة البقرة ان قوله ان
الله يأمركم ان تذبحوا بقرة تعم الصفراء وغيرها ثم خص متراخيا
وعلم ان المراد بقرة مخصوصة وقوله تعالى واهلك في قوله تعالى لنوح عم
فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك وقوله تعالى انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم نقل انه لما نزل هذه الاية قال ابن الزبعرى
لرسول الله عليه السلام ءانت قلت ذلك قال نعم فقال اليهود عبدوا
عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة فقال عليه السلام
بل عبدوا الشياطين التي امرتهم بذلك فانزل الله تعالى ان الذين سبقت
لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون يعني عزيرا وعيسى والملائكة
خصا متراخيا اي خص الايتان تخصيصا متراخيا وهما قوله
واهلك في نوح وانكم وما تعبدون من دون الله بقوله ليس من اهلك وبقوله
ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون قلنا في قصة
البقرة نسخ الاطلاق لان في الاول يجوز ذبح اي بقرة شاؤوا ثم نسخ
هذا والاهل لم يكن متناولا للابن لان من لا يتبع الرسول لا يكون

بيان التغيير

اهلاكهم لمن تناوله لكن استثنى بقوله الا من سبق فان اريد بالاهل الاهل
قرابة حتى يشمل الابن فالاستثناء متصل وقوله تعالى انه ليس من اهلك اي ليس
من الاهل الذي لم يسبق عليه القول وان اريد الاهل ايمانا فالاستثناء
منقطع تحقيقه ان الاهل لا يخلو اما ان يراد به الاهل ايمانا او الاهل
قرابة وان اريد الاول لا يتناول الابن لانه كافر فالاستثناء وهو الا
من سبق عليه القول على هذا منقطع وقوله انه ليس من اهلك لا يكون
تخصيصا لعدم تناول الاهل الابن وان اريد الثاني اي الاهل الكافر
قرابة يتناول الابن لكن استثنى الابن بقوله الا من سبق عليه القول
فخرج الابن بالاستثناء لا بالتخصيص المتراخي فقوله انه ليس من اهلك اي
من الاهل الذي لم يسبق عليه القول والمراد بسبق القول ما وعد الله تعالى
باهلاك الكفار وقوله وما تعبدون لم يتناول عيسى عليه السلام حقيقة لان
ما لغير العقلاء وانما اورده تعنتا بالمجاز والتغليب فقال ان الذين
سبقت لدفع هذا الاحتمال واصحابنا قالوا الكل اي ما هو بيان تفسير يصح متراخيا لهم
اتفاقا وما هو بيان تغيير لا يصح الا موصولا اتفاقا كالاستثناء وانما اختلفوا
في التخصيص بناء على انه عندنا بيان تغيير وعنده بيان تفسير لما عرفت
ان العام عنده دليل فيه شبهة فيحتمل الكل والبعض فبيان ارادة
البعض يكون تفسيرا فيصح متراخيا كبيان المجمل وعندنا قطعي في الكل
فيكون التخصيص تغييرا موجبه اقول لا فرق عند الشافعي رحمه الله
بين الاستثناء والتخصيص بناء على ان العام يحتمل عنده فعلى هذا كلاهما
يكونان تفسيرا عنده لكن الاستثناء لما كان غير مستقل لا بد من اتصاله
والتخصيص مستقل فيجوز فيه التراخي وعندنا كلاهما تغيير وهو لا يجوز الا موصولا

فصل

فصل في الاستثناء وهو مشتق من الثني يقال ثنى عنان فرسه
اذا منعه عن المضي في الصوب جانب الذي هو متوجه اليه اعلم ان بعض
الناس قسموا الاستثناء الى المتصل والمنقطع ثم عرفوا كلا منهما بما
يجب تعريفه به لكني لم افعل كذلك لان الاستثناء الحقيقي هو المتصل و
انما المنقطع يسمى استثناء بطريق المجاز فلم اجعل المنقطع قسما منه لكن
اوردته في ذنابة الاستثناء الحقيقي وهو المنع عن دخول بعض ما تناوله
صدر الكلام في حكمه اي في حكم صدر الكلام وفي متعلق بالدخول فقوله
بعض ما تناوله ليخرج الاستثناء المستغرق بالا واخواتها متعلق بالمنع
وفيه احتراز عن ساير التخصيصات وهذا تعريف تفردت به وهو
اجود من ساير التعريفات لان من قال هو اخراج بالا واخواتها
ان اراد حقيقة الاخراج فممتنع لان الاخراج اما ان يكون بعد الحكم
فيكون تناقضا والاستثناء واقع في كلام الله تعالى او قبل الحكم و
حقيقة الاخراج لا يكون الا بعد الدخول والمستثنى غير داخل في حكم
صدر الكلام فيمتنع الاخراج من الحكم وانما المستثنى داخل في صدر
الكلام من حيث التناول اي من حيث انه يفهم ان المستثنى من صدر
الكلام وضعا والاخراج ليس من حيث التناول لان التناول
بعد الاستثناء باق فعلم ان حقيقة الاخراج غير مرادة على انهم
صرحوا بانه اخراج ما لولاه لدخل فعلم ان المراد بالاخراج المنع من
الدخول مجازا وهو غير مستعمل في الحدود فالتعريف الذي ذكرته اولى
قالوا هو بيان تغيير لانه يغير موجب صدر الكلام اذ لولاه لشمل الكل و
مع ذلك بيان لمعنى الكلام لانه يبين ان المراد هو البعض بخلاف النسخ

فانه تغيير محض لمعنى الكلام واختلفوا في كيفية عمله ففي قوله له علي عشرة
الا ثلثة لابخ اما ان اطلق العشرة على السبعة في قوله الا ثلثة يكون
بيانا له هذا فهو كما قال لغيرك له علي ثلثة منها فيكون كالتخصيص بالمستقل
في ان كلا منهما يبين ان الحكم المذكور في صدر الكلام وارد على بعض
افراده والحكم في البعض الآخر مخالف للحكم في البعض الاول ولا فرق
بينهما على هذا المذهب الا ان الاستثناء كلام غير مستقل والتخصيص كلام
مستقل وعندنا هذا الفرق ثابت بينهما مع فرق آخر وهو ان الاستثناء
لا يثبت حكما مخالفا لحكم الصدر بخلاف التخصيص وهذا المذهب هو
ان العشرة يراد بها السبعة اي اخره وهو ما قال مشايخنا ان الاستثناء
عند الشافعي رحمه الله يمنع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل المخصوص
والمراد بالمعارضة ان يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام وانما قلت
ان مرادهم بالمنع بطريق المعارضة هذا المذهب لانهم ذكروا في
الجواب عنه ان الالف بهم علم للعدد المعين لا يقع على غيره ولا يحتمله
اذ لا يجوز ان يسمى تسعمائة الفا بخلاف دليل المخصوص لان المشركين
اذا خص منهم نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل وهذا الكلام
نص على انه جواب عن قول من قال ان المراد بالعشرة هو السبعة
او اطلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج ثلاثة بعد الحكم وهذا
تناقض ظاهر وانكار بعد الاقرار ولا اظنه مذهب احد او قبله
ثم حكم على الباقي او ثم اطلق عشرة الا ثلثة على السبعة فكانه قال على سبعة
فحصل ثلاثة مذاهب فعلى مذهبين اي على المذهبين الاخيرين يكون
اي الاستثناء تكلما بالباقي في صدر الكلام بعد الثنيا اي المستثنى ففي قوله

له علي عشرة الا ثلثة صدر الكلام عشرة والثنيا ثلثة والباقي في صدر
الكلام بعد المستثنى سبعة فكانه تكلم بالسبعة وقال له علي سبعة وانما قلنا
انه على الاخيرين تكلم بالباقي بعد الثنيا اما على المذهب الاخير فلان
عشرة الا ثلثة موضوع للسبعة فيكون تكلما بالسبعة واما على المذهب
الثاني فلانه اخرج الثلثة قبل الحكم من افراد العشرة ثم حكم على السبعة
فالتكلم في حق الحكم يكون بالسبعة اي يكون الحكم على السبعة فقط لا على الثلثة
لا بالنفي ولا بالاثبات الا ان على المذهب الاخير يكون فيما اذا كان
المستثنى منه عدديا كالتخصيص بالعلم وفي غير العددي كالتخصيص بالوصف
كانه قال جاءني غير زيد لما جمع بين المذهب الثاني والثالث في ان
الاستثناء على كليهما تكلم بالباقي اراد ان يبين الفرق الذي بينهما بان
على المذهب الاخير المستثنى منه اذا كان عدديا كقوله له علي سبعة فيكون الاستثناء
في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا للصدر كالتخصيص بالعلم في نفي الحكم
عما عداه وان كان غير عددي كجاءني القوم الا زيدا يكون كقوله جاءني
القوم غير زيد فيكون في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر
كالتخصيص بالوصف في نفي الحكم عما عداه فان قوله غير زيد صفة فلا فرق
على هذا المذهب اذا كان المستثنى منه غير عددي بين الا وغير صفة و
على المذهب الثاني اكثر هذا المذهب الثاني هو ان المراد بالعشرة
عشرة افراد والاخراج قبل الحكم فالاستثناء على هذا المذهب اكثر في دلالته
على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر من التخصيص بالعلم والوصف في نفي الحكم
عما عداه لان ذكر المجموع اولا ثم اخراج البعض ثم الاسناد الى الباقي يشير الى
ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر بخلاف جاءني زيد وعلى الاول اي على المذهب

الاول يكون اثباتاً ونفياً بالمنطوق اي يكون المستثنى والمستثنى منه جملتين
احديهما مثبتة والاخرى منفية والاثبات والنفي يكونان بطريق المنطوق
لا المفهوم وعلى المذهب الاخير يكون كالتخصيص بالعلم او الوصف لا دلالة
لهما على نفي الحكم عما عداهما عندنا وعند البعض يكون دلالته من حيث المفهوم
وعلى المذهب الثاني يكون آكد من هذا فدلالته على الحكم في المستثنى يكون
اشارةً لا منطوقاً حجة اي حجة المذهب الاول ان وجود التكلم مع عدم
حكمه في البعض شايع كالتخصيص فاما اعدام التكلم الموجود فلا واجماعهم
اي اجماع اهل العربية وهو عطف على قوله ان وجود التكلم مع عدم حكمه
في البعض شايع على انه من النفي اثبات وبالعكس وايضا لولا ذلك
لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما فان قيل لو كان المراد البعض يلزم
استثناء النصف من النصف في اشتريت الجارية الا النصف او
التسلسل هذا دليل اورده ابن الحاجب على نفي المذهب الاول واثبات
المذهب الثاني وهو المذهب عنده ولما وجدته زيفا اوردته على طريق
الاشكال وبينت فساده وتوجيهه لو كان المراد من العشرة سبعة
كما هو المذهب الاول فاذا قلت اشتريت الجارية الا النصف يكون المراد
بالجارية النصف فان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية فقد
استثنيت نصف الجارية من نصف الجارية وان كان المراد بالنصف المستثنى
نصف ما هو المراد بالجارية كان النصف ثم نصف هذا النصف مستثنى من فالمراد م
النصف فعلم ان المراد بالجارية لم يكن نصفا بل ربعا والمفروض ان
المستثنى نصف ما هو المراد فيكون نصف الربع مستثنى فيتسلسل هذا حكاية
ما اورده ابن الحاجب والجواب الذي خطر ببالي هو قوله قلنا هو بيان ان

المراد

المراد هو البعض لان المتناول هو البعض ثم هو استثناء من المتناول
لا من المراد اي الاستثناء هو بيان ان المراد هو البعض لا ان المتناول
هو البعض فان اللفظ متناول للكل ثم الاستثناء من المتناول لا من المراد
فيكون استثناء من الكل والجواب اي عن الدلائل على المذهب الاول النصف م
ان العشرة هذا جواب عن قوله ان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض
شايع لفظ خاص بالعدد المعين لا عام كالمسلمين فلا يجوز ارادة
البعض بالاستثناء كما لا يجوز بالتخصيص ولو صحت مجازا فالاصل عدمه
وقولهم هو من الاثبات نفي وبالعكس مجاز والمراد انه لم يحكم عليه
بحكم الصدر لا انه حكم عليه بنقيض حكم الصدر لانه لما انتفى احدهما
يثبت العدم بعدم الدليل على الاثبات لا انه دليل على النفي وليس
هو من النفي اثباتا لان قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور هو كقوله
لا صلوة بغير طهور ولو كان نفيا واثباتا يلزم صلوة بطهور ثابتة
فيصح كل صلوة بطهور لعموم النكرة الموصوفة ولان الاستثناء متعلق
بكل فرد وقولهم هو من الاثبات نفي جواب عن قوله واجماعهم
وقوله لم يحكم عليه اي على المستثنى وانما حملنا قولهم على المجاز لانا لما
ابطلنا المذهب الاول فعلى المذهبين الاخرين المستثنى غير محكوم
عليه لا بالنفي ولا بالاثبات ووجه المجاز اطلاق الاخص على الاعم
لان الحكم عليه بنقيض حكم الصدر اخص من قولنا حكم الصدر منتف
عنه وقوله لا صلوة الا بطهور تكلم بالباقي بعد الثنيا هو لا صلوة
بغير طهور وليس نفيا واثباتا لان تقديره لا صلوة ثابتة الا صلوة
ملصقة بطهور فلو كان نفيا واثباتا فالجملة الاثباتية هي صلوة بطهور ملصقة ح

ثابتة وصلوة ملصقة بطهور نكرة موصوفة وهي عامة لعموم الصفة على
ما ذكرنا عليه في فصل العام فصار كقوله كل صلوة بطهور ثابتة وهذا
باطل لان الشرايط الاخر ان كانت مفقودة والطهور موجودا لا يجوز
الصلوة وايضا صدر الكلام يوجب السلب الكلي اي كل واحد واحد من
افراد الصلوة غير جايز ثم الاستثناء يجب ان يتعلق بكل واحد واحد
والا يلزم جواز بعض الصلوات بلا طهور واذا كان الاستثناء متعلقا
بكل واحد واحد والاستثناء يكون من النفي اثباتا يلزم تعلق الاثبات
بكل واحد واحد فيلزم كل صلوة بطهور جايزة معناه كل واحد واحد
من الصلوة غير جايزة في حال الا في حال اقترانها بالطهور فالجملة
الاثباتية قولنا كل واحد واحد من الصلوة جايزة في حال اقترانها
بالطهور فان قيل قوله لا صلوة الا بطهور يشكل عليكم لا علينا لانكم
قد ذكرتم في فصل العام ان النكرة الموصوفة عامة لعموم الصفة و
اردتم للمثال لا اجالس الا رجلا عالما له اي يجالس كل عالم فقوله
لا صلوة عام في زعمكم فيلزم عليكم فساد ان احدهما ما ذكرتم انه يلزم
ان كل صلوة بطهور جايز والثاني انه يلزم ان يكون الاستثناء من النفي
اثباتا وانتم لا تقولون به ولا يشكل علينا لان النكرة الموصوفة لا تعم
عندنا فان كان الاستثناء من النفي اثباتا يصير كقوله بعض صلوة
بطهور جايزة وهذا حق قلت المستثنى في كلتا الصورتين اي في قوله لا اجالس
الا رجلا عالما وقوله لا صلوة الا بطهور عام عندنا والاستثناء ليس من
النفي اثباتا في كليهما لكن في قوله لا اجالس الا رجلا عالما لا يدخل في الحلف
شيء من افراد العام ومن ضرورة هذا ان يكون له مجالسة كل عالم

فاباحة مجالسة كل عالم لهذا المعنى لا لان الاستثناء من النفي اثبات
واما في قوله لا صلوة الا بطهور فكل صلوة بطهور ليس محكوما عليه بعدم
الجواز لانه محكوم عليه عندنا فلا يلزم شيء من الفسادين علينا بل على
من يقول ان الاستثناء من النفي اثبات وايضا يجيء في باب القياس
ان الفرق بطريق الاستثناء يدل على علية المستثنى فيكون الصلوة
الخالية عن الطهور علة لعدم جوازها فكلما خلت عنه لا يجوز فلو كان
المستثنى من النفي اثباتا يكون كونها مقارنة للطهور علة لحمل الاثباتية
فيتم لعموم العلة وقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ
هو كقوله وما كان له ان يقتل مؤمنا عمدا الا انه كان له ان يقتل خطأ
لانه يوجب اذن الشرع به ولا يجوز اذن الشرع بالقتل الخطاء لان جهة
الحرمة ثابتة فيه بناء على ترك التروي ولهذا يجب فيه الكفارة
ولو كان مباحا محضا لما وجبت الكفارة وهذا دليل قوي بانه يراد
وهو اقوى دليل على هذا المذهب والشافعية حملوا الاستثناء في قوله
الا خطأ على المنقطع فرارا عن هذا لكن الاصل هو المتصل واما
كلمة التوحيد جواب عن قوله وايضا لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد
توحيدا تاما فلان معظم الكفار كانوا اشركوا وفي عقولهم وجود
الاله ثابت فسيق لنفي الغير ثم يلزم منه وجوده تعالى اشارة على
الثاني اي على المذهب الثاني وهو ان الاستثناء اخراج قبل الحكم
ثم حكم على الباقي وانما قلنا وجوده تعالى يثبت على هذا المذهب بطريق
الاشارة لانه لما ذكر الاله ثم اخرج الله تعالى ثم حكم على الباقي بالنفي يكون
اشارة الى ان الحكم في المستثنى خلاف حكم الصدر والا لما اخرج منه و

وضرورة على الاخير اي على المذهب الاخير وهو ان العشرة الا ثلثة موضوعة
للسبعة فعلى هذا المذهب وجوده تعالى يثبت بطريق الضرورة لان
وجود الاله لما كان ثابتا في عقولهم يلزم من نفي غيره وجوده ضرورة
وذلك لان تقديره على هذا المذهب لا اله غير الله موجود فيكون
كالتخصيص بالوصف وليس له دلالة على نفي الحكم عما عداه عندنا فلا
دلالة للكلام على وجوده تعالى منطوقا ومفهوما بل ضرورة وما قيل عليه
اي على المذهب الاخير هذا دليل حاول به ابن الحاجب نفي المذهب
الاخير انه لم يعهد في العربية مركب من ثلثة اي المستثنى منه واداة لفظا م
الاستثناء والمستثنى بل عهد لفظ مركب من كلمتين كبعلبك في مركب اعرب في وسطه
ضعيف اذ ليس المراد انه مركب موضوع مثل بعلبك بل المراد ان معناه مطابق
لمعنى السبعة مثلا فيكون هنا وضع كلي اي وضع الواضع اللفظ الذي
استثنى منه للباقي وضعا كليا لا وضعا جزئيا واعلم ان الوضع على نوعين
وضع جزئي كوضع اللغات ووضع كلي كالاوضاع التصريفية والنحوية
ففي الاوضاع الجزئية سلمنا انه لم يعهد في العربية لفظ مركب من ثلث
كلمات مع انه في حيز المنع نحو شاب قرناها وبرق نحره وعبد الرحمن
فانه مركب من ثلثة العبد واللام ورحمن لكن في الاوضاع الكلية لا نم
انه لم يعهد في العربية ان معنى المركب من ثلث كلمات يطابق معنى
الكلمة الواحدة فان من له يد في الايجاز والاطناب يسهل عليه ان
يفيد معنى الكلمات الكثيرة بكلمة واحدة ويفيد واحد معنى كلمة واحدة
بكلمات كثيرة فان لفظ انسان وحيوان ذي نطق كل منهما يقوم
مقام الاخر وكذا لفظ فرس وحيوان ذي صهيل وامثال ذلك كثيرة

وايضا

وايضا منقوض بنحو ابي عبد الله فانه مركب من ثلثة والاعراب
في وسطه وهذا المذهب هو المشهور من علمائنا وبعضهم اي بعض
مشايخنا كالقاضي الامام ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي
رحمهم الله قالوا ان الاستثناء الغير العددي اي الثاني بحكم العرف اي
اي المذهب الثاني وهو انه اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي وقد فهم
هذا من قولهم في كلمة التوحيد ان اثبات الاله بالاشارة
لانه على الاخير كالتخصيص بالوصف وهم لا يقولون به بل شبهوا
الاستثناء بالغاية اعلم انهم لم يصرحوا بهذا المذهب لكن قالوا
في كلمة التوحيد ان اثبات الاله بطريق الاشارة ففهمت من ذلك
ان مذهبهم هذا لانه لو كان مذهبهم هو الثالث وهو ان العشرة
الا ثلثة موضوعة للسبعة وقد بينا ان الاستثناء الغير العددي
على هذا المذهب كالتخصيص بالوصف فصار كقوله لا اله غير الله موجود
والتخصيص بالوصف عند هؤلاء لا يدل على نفي الحكم عما عداه فلا دلالة على
وجوده تعالى بطريق الاشارة فعلم ان مذهبهم ليس هذا الثالث
وانهم شبهوا الاستثناء بالغاية ويقولون ان حكم ما بعد الغاية يخالف
حكم ما قبل الغاية وليس مذهبهم هو الاول لان على الاول النفي و
الاثبات بطريق المنطوق لا بالاشارة فعلم ان مذهبهم في الاستثناء
الغير العددي هو الثاني بحكم العرف وهذا مناسب لما قال علماء البيان
ان الاستثناء وضع لنفي التشريك والتخصيص يفهم منه ولما قال اهل
اللغة انه اخراج وتكلم بالباقي ومن النفي اثبات وبالعكس فيكون
اخراجا من الافراد وتكلما بالباقي في حق الحكم ونفيا واثباتا بالاشارة

وفي العدد ذهبوا الى الاخير حتى قالوا في ان كان لي الا مائة فكذا
ولم يملك الا خمسين لا يحنث فعلى المذهب الثالث هو كقوله ان كان
لي فوق المائة فلا يشترط وجود المائة ولو قال ليس له علي عشرة مسئلة
الا ثلثة لا يلزمه شيء فكانه قال ليس له علي سبعة مسئلة شرط الاستثناء
ان يكون مما اوجبه الصيغة قصدا لا مما يثبت بها ضمنا لانه تصرف في
اللفظ فلهذا قال ابو يوسف رحمه الله لو وكل بالخصومة غير جائز الاقرار
لانه قائم مقامه لا لانه من الخصومة فيكون ثابتا بالوكالة ضمنا فلا يستثنى ... لا يجوز لانه انما يجوز الاقرار
الا ان ينقض الوكالة فالاستثناء منقطع اي لكن له ان ينقض الوكالة ويصح
عند محمد رحمه الله لان المراد بالخصومة الجواب مجازا فيتناول الاقرار
والانكار فيصح الاستثناء موصولا ولانه بيان تقرير نظرا الى الحقيقة
اللغوية لان الاقرار مسالمة لا مخاصمة فعلى هذا يصح مفصولا ولو قال
غير جائز الانكار فايضا على الخلاف بناء على الدليل الاول لمحمد رحمه الله
وهو ان الخصومة يشمل الاقرار والانكار فيصح عند محمد رحمه الله استثناء
الانكار ولا يتاتى ذلك على الدليل الثاني لمحمد رحمه الله وهو ان استثناء الاقرار
بيان تقرير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان استثناء الانكار ليس تقريرا
للحقيقة اللغوية بل ابطال لها اما عند ابي يوسف رحمه الله فلا يصح هذا
الاستثناء لا للدليل الذي ذكر في استثناء الاقرار بل لانه استثناء
الكل من الكل لانه قد ذكر في ان الاقرار ليس من الخصومة فالخصومة
هي الانكار فقط فلا يمكن استثناء الانكار منها هذا ما خطر ببالي مسئلة
مسئلة الاستثناء متصل ومنقطع والثاني مجاز فان قلت
قسمت الاستثناء على المتصل والمنقطع فكيف يصح قولك والثاني مجاز قلت

ليس

74

ليس هذا تقسيم حقيقة بل المراد ان الاستثناء يطلق على معنيين
احدهما بطريق الحقيقة والثاني بطريق المجاز وقد اورد اصحابنا
قوله تعالى الا الذين تابوا من امثلة الاستثناء المنقطع ووجه ان
المتصل هو اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور وهنا ليس
كذلك لان حكم الصدر ان من قذف فهو فاسق وهنا لا يخرج من
هذا الحكم الا انه لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم آخر اورده اصحابنا
من امثلة الاستثناء المنقطع والوجه الذي ذكره فخر الاسلام في كونه
منقطعا هو ان صدر الكلام الفاسقون والتائبون ليسوا من
الفاسقين وفي هذا نظر لان الفاسقين ليس مستثنى منه بل المستثنى
منه قوله واولئك اي الذين يرمون والفاسقون حكم المستثنى منه
ولا شك ان الرماة التائبين داخلون في المستثنى منه وهو اولئك
غير داخلين في حكم المستثنى منه وهو الفاسقون كما يقال القوم منطلقون
الا زيدا فزيد داخل في القوم غير داخل في منطلقون وقد ذكر في التقو
وجها حسنا لكونه منقطعا فاوردت ذلك في المتن وهو ان الاستثناء
المتصل اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور والمعنى المذكور ان
معنى الاخراج هو المنع عن الدخول كما ذكرنا في حد الاستثناء والاستثناء
المنقطع هو ان يذكر شيء بعد الا واخواتها غير مخرج بالمعنى المذكور
فقولنا غير مخرج يتناول امرين احدهما ان لا يكون داخلا في صدر
الكلام والثاني ان يكون داخلا فيه لكن لا يخرج عن عين ذلك الحكم
وحكم صدر الكلام ان من قذف صار فاسقا وقوله الا الذين تابوا لا
يخرج عين ذلك الحكم بل معناه ان من تاب لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا

والذين يرمون المحصنات
ثم لم يأتوا باربعة شهداء
فاجلدوهم ثمانين جلدة
ولا تقبلوا لهم شهادة
ابدا واولئك هم الفاسقون
الا الذين تابوا من بعد
ذلك واصلحوا فان الله
غفور الرحيم

يم

حكم آخر ونظايره في القران كثيرة منها قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين
الا ما قد سلف فان قوله ما قد سلف اى الجمع بين الاختين الذى قد
سلف داخل في الجمع بين الاختين لكنه غير مخرج من حكم صدر الكلام
وهو الحرمة لانه حرام ايضا لكن اثبت فيه حكما اخر وهو انه مغفور
ذا الثاني حكم ان من قذف صار فاسقا وقوله الا الذين تابوا الاخرج عن ذلك
الحكم بل معناه ان من تاب لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم اخر لذلك

مسئلة الاستثناء المستغرق باطل واصحابنا قيدوه بلفظه او
بما يساويه نحو عبيدى احرار الا عبيدى او الا مماليكى لكن ان استثنى بلفظ
يكون اخص منه في المفهوم لكن في الوجود يساويه يصح نحو عبيدى احرار
الا هؤلاء ولا عبيد له سواهم مسئلة اذا تعقب الاستثناء الجمل
المعطوفة كآية القذف يصرف الى الكل عند الشافعي رحمه الله وعندنا
الى الاقرب لقربه في اتصاله به وانقطاعه عما سواه ولان توقف صدر
الكلام يثبت ضرورة فيتقدر بقدر الحاجة على انه لا شركة في عطف
الجمل في الحكم ففي الاستثناء اولى وصرفه الى الكل في الجمل المختلفة كآية
القذف في غاية البعد لان قوله فاجلدوا ولا تقبلوا ورد على سبيل
الجزاء بلفظ الطلب ثم اولئك هم الفاسقون جملة مستانفة بلفظ
الاخبار اى صرف الشافعي قوله ولا تقبلوا عن قوله فاجلدوا حتى
لم يجعل رد الشهادة من تمام الحد وجعل اولئك هم الفاسقون عطفا
على قوله ولا تقبلوا ثم جعل الاستثناء مصروفا الى قوله ولا تقبلوا
وقوله واولئك لا الى قوله فاجلدوا اجماعا ان الحد لا يسقط بالتوبة وعدم
قبول الشهادة والفسق يسقطان بالتوبة عنده فالجمل المختلفة في آية

مسئلة

مسئلة

الاستثناء الالحاق في آية القذف قطع الشافعي

القذف

القذف هي قوله فاجلدوا وقوله ولا تقبلوا وقوله واولئك هم الفاسقون
ونحن جعلنا الاولين جزاء لانهما اخرجا بلفظ الطلب مفوضين
الى الائمة وجعلنا واولئك مستانفا لانه بطريق الاخبار والاستثناء
مصروفا الى واولئك من اقسام بيان التغيير الشرط وقد مر
اى في فصل مفهوم المخالفة والفرق بينه وبين الاستثناء يظهر في قوله
بعت منك هذا العبد بالف الا نصفه العبد انه يقع البيع على النصف
بالف كان الاستثناء تكلم بالباقي فكانه قال بعت نصف العبد بالف
ولو قال على ان لي نصفه يقع على النصف بخمسمائة فكان تبدخل في البيع
لفائدة تقسيم الثمن ثم تخرج ولا يفسد بهذا الشرط لانه بيع شيء من
شيئين **فصل** في بيان التبديل وهو النسخ والبحث هنا في تعريفه
وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ وهو ان يكون يرد دليل شرعي
متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه وكان الشارع عالما بان
الحكم الاول موقت الى وقت كذا كان الدليل الثاني بيانا محضا لمدة
الحكم في حقه ولما كان الحكم الاول مطلقا كان البقاء فيه اصلا عندنا
لجهلنا عن مدته والثاني يكون تبديلا بالنسبة الى علمنا كالقتل بيان
للاجل في حقه لان المقتول ميت باجله وفي حقنا تبديل وهو جايز في
احكام الشرع عندنا خلافا لليهود عليهم اللعنة فعند بعضهم باطل نقلا
وعند بعضهم عقلا وقد انكره بعض المسلمين ايضا وهذا الانكار لا يتصور من
مسلم ان كان المراد ان الشرايع الماضية لم ترتفع بشريعة محمد عم وتلك
الشرايع باقية كما كانت لكن المسلمين الذين لم يجوزوا النسخ لم يريدوا
هذا المعنى بل مرادهم ان الشريعة المتقدمة موقتة الى وقت ورود

الشريعة المتاخرة اذ ثبت في القران ان موسى و عيسى بشّرا بشرع محمد عليه السلام
واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقتا لايسمى الثاني
ناسخا ونحن نقول ان الله تعالى سماه نسخا بقوله تعالى ما ننسخ من آية الاية اما
النقل ففي التورية تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض و
ادعوا نقله تواترا او يدعون النقل عن موسى عليه السلام ان لا نسخ
لشريعته قلنا هذه الدعوى غير صحيحة لوجود التحريف واما العقل فلانه
يوجب كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه فيكون حسنا وقبيحا ولانه يوجب
البداء والجهل بالعواقب ولنا ان حل الاخوات في شريعة آدم وحل
الجزء اي حواء له لم ينكره احد ثم نسخ في غير شريعته ولان الامر للوجوب
لا للبقاء وانما هو بالاستصحاب فلا يقع التعارض بين الدليلين بل الدليل
الثاني بيان لمدة الحكم الاول الذي لم يكن معلوما لنا وقولهم بان
البقاء بالاستصحاب مع ان الاستصحاب ليس بحجة عندهم مشكل لانه يلزم
ان لا يكون نص ما في زمن النبي عليه السلام حجة الا في وقت نزوله واما
بعده فلا والجواب عن هذا اما بالتزام الاحتجاج بمثل هذا الاستصحاب
اي في كل صورة علم انه لم يتغير واما بان النص يدل على شرعية موجبه
قطعا الى زمن نزول الناسخ وبهذا يندفع التعارض المذكور اعلم
ان فخر الاسلام اجاب عن قولهم انه موجب كون الشيء مامورا به ومنهيا
عنه بقوله ان الامر للوجوب لا للبقاء وانما البقاء بالاستصحاب فلا
يلزم كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه في حالة واحدة وفي هذا الجواب
نظر وهو انه لما كان البقاء بالاستصحاب والاستصحاب ليس بحجة عند علمائنا
فيلزم ان لا يكون نص ما في زمن حيوة النبي عليه السلام حجة الا في حالة نزوله

ولايكون

ولا يكون حجة بعدها وهذا قول باطل وانما قيد بازمن النبي عليه السلام لانه
بوفاته عليه السلام ارتفع احتمال النسخ وبقي الشرايع التي قبض النبي عليه السلام
عليها قطعية مؤبدة وقد خطر ببالي عن هذا النظر جوابان احدهما
ان يلتزم ان مثل هذا الاستصحاب حجة اي كل استصحاب يكون فيه
عدم التغيير معلوما فلما نزل حكم على النبي عليه السلام فثبوته بالنص وبقاؤه
بالاستصحاب وقد علم انه لم ينزل مغير اذ لو نزل لتبين النبي عليه السلام
فلما لم يتبين علم انه لم ينزل فمثل هذا الاستصحاب يكون حجة وثانيهما انا
لا نقول ان البقاء بالاستصحاب بل النص يدل على شرعية موجبه
قطعا الى زمان نزول الناسخ وبهذا يندفع التعارض المذكور وهو كون
الشيء مامورا به ومنهيا عنه في زمان واحد لان النص الاول حكمه موقت
الى زمان نزول الناسخ ثم لم يبق موجب الاول وهذا عين ما ذكر في اول
الفصل انه لما كان الشارع عالما بان الحكم الاول موقت الى اخره فلا
يحتاج لدفع التعارض المذكور بان نقول ان البقاء بالاستصحاب وفي
هذا حكم بالغة وهي كالاحياء ثم الاماتة وايضا يمكن حسن الشيء وقبحه
في زمانين واما محله فاعلم ان الحكم اما ان لا يحتمل النسخ في نفسه كالاحكام العقلية
مثل وحدانية الله تعالى واشباهها وما يجري مجراها كالامور الحسية و
الاخبارات عن الامور الماضية والحاضرة او المستقبلة نحو فسجد الملائكة
واما ان يحتمل كالاحكام الشرعية ثم هذا اما ان لحقه تابيد نصا كقوله تعالى
وجاعل الذين اتبعوك الاية وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم
القيمة او دلالة كالشرايع التي قبض عليها النبي عليه السلام فانها مؤبدة بدلالة
انه خاتم النبيين او توقيت عطف على تابيد في قوله اما ان لحقه تابيد

فاذا نزل الناسخ ثم

فان النسخ قبل تمام الوقت بداء او يكون الحكم مطلقا عنهما اى عن التابيد
والتوقيت فالذي يجري فيه النسخ هذا فقط اما شرطه فالتمكن من
الاعتقاد كاف لا حاجة الى التمكن من الفعل عندنا وعند المعتزلة
لا يصح قبل الفعل لان المقصود منه العمل فقبل حصوله يكون بداء ولنا
قوله انه عليه السلام امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم نسخ الزايد على الخمس
مع عدم التمكن من العمل وذلك لانه يمكن ان المقصود الاعتقاد فقط او يكون م
الاعتقاد والعمل جميعا وهنا اى في صورة يكون المقصود الاعتقاد
والعمل جميعا الاعتقاد اقوى فانه يصلح ان يكون قربة مقصودة كما في المتشابه
وهو اى الاعتقاد لا يحتمل السقوط بخلاف العمل فان العمل يمكن ان
يسقط بعذر كالاقرار والصلوة والصوم وغيرها وذبح ابراهيم عم
من هذا القبيل اى من قبيل النسخ قبل الفعل عند البعض وعند
البعض ليس بنسخ فان الاستخلاف لا يكون نسخا لان الاستخلاف
لا يكون الا مع تقرير الاصل على ما كان وانما امر بذبح الولد ابتلاء على
القولين فان قيل الامر بالفداء حرم الاصل فيكون نسخا هذا اشكال
على مذهب من يقول ان ذبح ابراهيم عليه السلام ليس بنسخ قلنا لما
قام الفدى مقامه عاد الحرمة الاصلية واما الناسخ فهو اما الكتاب
او السنة لا القياس على ما ياتي ولا الاجماع لانه ان كان في حيوة
النبي عم يكون من باب السنة لانه منفرد ببيان الشرايع وان كان
بعده فلا نسخ فيكون اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب او السنة
بالسنة او الكتاب بالسنة او العكس وقال الشافعي رحمه الله بفساد الاخيرين
بقوله تع نات بخير منها او مثلها والسنة دونه اى دون الكتاب وقوله تع

قل ما

دليل على امتناع نسخ الكتاب بالسنة

او لما ننسخ من آية او ننسها

77

قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ولقوله عليه السلام اذا روى
لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تع الحديث او لم يكثر لكم
الاحاديث من بعدي فاذا روى لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب
الله تع فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه ولانه ان نسخ
الكتاب بالسنة يقول الطاعن خالف ما يزعم انه كلام ربه وان نسخ
السنة بالكتاب يقول كذبه ربه فلا يصدقه فالتعاون بينهما اولى
واحتج بعض اصحابنا اى على جواز نسخ الكتاب بالسنة بانه
نسخ قوله تع الوصية للوالدين اول الاية قوله تع كتب عليكم اذا حضر
احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف
بقوله عليه السلام لا وصية لوارث وبعضهم بان قوله تعالى فامسكوهن
الاية اول الاية قوله تع واللاتي ياتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا
عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفيهن
الموت او يجعل الله لهن سبيلا نسخ بقوله عم الثيب بالثيب جلد
مائة ورجم بالحجارة ولكن هذا فاسد اى ما مر من الاحتجاجين لبعض
اصحابنا فاسد فاستدل على فساد الاحتجاج الاول بقوله لان الوصية
للوارث نسخت باية المواريث اذ في الاول فوضها اليهم ثم تولى
بنفسه بيان حق كل منهم والى هذا اشار بقوله بقوله يوصيكم الله في
اولادكم وقال عليه السلام ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه فلا
وصية لوارث ثم استدل على فساد الاحتجاج الثاني بقوله ولان عمر
رضي الله عنه قال ان الرجم كان مما يتلى في كتاب الله تعالى فقوله تع
فامسكوهن لم ينسخ بقوله عليه السلام الثيب بالثيب بل نسخ بالكتاب

وهو قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما وكان هذا مما يتلى في كتاب
الله تعالى فنسخ تلاوته وبقي حكمه ثم لما بين فساد ما احتج به بعض
اصحابنا على جواز نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب اراد ان يذكر
الحجة الصحيحة على هذا المطلوب فقال والحجة انه عليه السلام حين كان بمكة
يصلي الى الكعبة وبعدما قدم المدينة كان يصلي الى بيت المقدس
فالاول انما كان بالكتاب نسخ بالسنة والثاني كان بالسنة ثم نسخ
بالكتاب واعلم انه عليه السلام لما كان بمكة كان يتوجه الى الكعبة
ولا يدرى انه كان بالكتاب او بالسنة ثم لما قدم المدينة توجه الى
بيت المقدس ستة عشر شهرا وليس هذا بالكتاب بل بالسنة
ثم نسخ هذا بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام
فنسخ السنة بالكتاب متيقن به اما نسخ الكتاب بالسنة في هذه
القضية فمشكوك فيه وحديث عايشة رضي الله عنها دليل على نسخ
الكتاب بالسنة وهو قوله وقالت عايشة رضي الله عنها ما قبض
رسول الله عليه السلام حتى اباح الله له من النساء ما شاء فيكون
السنة ناسخة لقوله تعالى لا يحل لك النساء ولانه بعث مبينا فجاز له — من بعد في
بيان مدة حكم الكتاب بوحي غير متلو ويجوز ان يبين الله تعالى
بوحي متلو مدة حكم ثبت بوحي غير متلو وقوله تعالى نات بخير منها — الكتاب في
والسنة — اي فيما يرجع الى مصالح العباد دون النظم وان سلم فنقول انها
انما تنسخ حكما لا نظما وهما مثلان في الحكم اي ان سلم ان المراد الخيرية — في الحكم
من حيث النظم فالسنة لا تنسخ نظم الكتاب فان الاحكام المتعلقة
بالنظم باقية كما كانت بل تنسخ حكمه والكتاب والسنة في اثبات الحكم

مثلان

اذا اشكل تاريخهما او لم يمكن الجمع في الصحة
بحيث ينسخ به الكتاب 44

مثلان وان الكتاب راجح في النظم بان نظمه معجز ويثبت بنظمه احكام كالقراءة
في الصلوة ونحوها وليس ذلك من تلقاء نفسه لقوله تعالى ان هو الا وحي
يوحى اي ليس نسخ الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه وهذا جواب قوله
قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي وقوله عليه السلام فاعرضوه
على كتاب الله بدليل سياق الحديث وهو قوله عليه السلام يكثر لكم
ايضا — الاحاديث من بعدي وما ذكر من الطعن فانه في نسخ الكتاب بالكتاب
والسنة بالسنة وارد فان من هو مصدق يتيقن ان الكل من عند
بالطعن ساقط — الله ومن هو مكذب يطعن في الكل ولا اعتبار بالطعن الباطل وفيما
ذكرنا اعلاء منزلة الرسول عليه السلام وتعظيم سنته ونظاير نسخ الكتاب
بالكتاب كثيرة كنسخ الوصية للوالدين باية المواريث ونسخ الكتاب
بالسنة ما روت عايشة رضي الله عنها ما قبض عليه السلام حتى اباح
الله تعالى له من النساء ما شاء فيكون قوله تعالى لا يحل لك النساء منسوخا
بالسنة ونسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس بقوله عز وجل
مسئلة — فول وجهك شطر المسجد الحرام ونسخ السنة بالسنة قوله عليه السلام كنت
يكون في — نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها الحديث مسئلة يجوز ان الناسخ
اشق عندنا لانه في ابتداء الاسلام كل من عليه الصيام كان مخيرا
بين الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما وعند البعض لا يصح الا بالمثل
مسئلة — او الاخف لقوله تعالى نات بخير الاية قلنا الاشق قد يكون خيرا لان فيه
فضل الثواب مسئلة لا ينسخ المتواتر بالاحاد وينسخ بالمشهور لانه من
حيث انه بيان يجوز بالاحاد ومن حيث انه تبديل يشترط التواتر فجوز
بما هو متوسط بينهما اي بين التواتر وخبر الاحاد وهو المشهور واما

المنسوخ فهو اما الحكم والتلاوة معا قالوا وقد يرفعان بموت العلماء
او بالانساء كصحف ابراهيم عليه السلام والانساء كان للقران في زمن
النبي عليه السلام قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله واما بعد
وفاته فلا لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون واما الحكم
فقط واما التلاوة فقط ومنعه البعض لان النص حكمه والحكم بالنص
فلا انفكاك بينهما ولنا قوله تعالى فامسكوهن في البيوت نسخ حكمه وبقي
تلاوته ونظايره كثيرة كوصية الوالدين وسورة الكافرون ونحوهما
ونسخ قراءة ابن مسعود رضي الله عنه وهو ثلاثة ايام متتابعات
مع بقاء حكمه ولان حكم اي حكم النص على قسمين احدهما يتعلق بمعناه
والاخر بنظمه كالاعجاز وجواز الصلوة وحرمته للجنب والحايض فيجوز ان
ينسخ احدهما بدون الاخر واما وصف الحكم عطف على قوله واما الحكم فقط
واما التلاوة فقط فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ ام لا وذكروا
انها اما بزيادة جزء كزيادة ركعة مثلا على ركعتين او شرط كالايمان
في الكفارة او ما يرفع مفهوم المخالفة كما لو قال في الغنم المعلوفة زكوة
بعد قوله في الغنم السائمة زكوة وهي نسخ عندنا اي الزيادة على النص نسخ
عندنا فيجب استثناء الثالث اذ لا نقول بالمفهوم المخالفة اعلم ان   اي بمفهوم في
في المحصول واصول ابن الحاجب ذكر ان الزيادة على النص اما بزيادة
الجزء او بزيادة الشرط او بزيادة ما يرفع مفهوم المخالفة وذكر الخلاف
في كل واحد من هذه الثلاثة وهو ان الزيادة نسخ عند ابي حنيفة
رضي الله عنه فاقول يجب استثناء الثالث فان الزيادة بما يرفع
مفهوم المخالفة لا يكون نسخا عند ابي حنيفة رضي الله عنه بناء على انه لا يقول

مفهوم

بمفهوم المخالفة وعند الشافعي رح لا مطلقا وقيل نسخ في الثالث
وقيل نسخ ان غيرت الاصل حتى لو اتي به كما هو قبل الزيادة يجب
الاعادة كزيادة ركعة في الفجر وعشرين في حد القذف والتخيير في
الثلاثة بعد ما كان في الاثنين كالشاهد واليمين كان في الكتاب
التخيير بين الاثنين بشهادة رجلين او رجل وامراتين فزاد الشافعي
رحمه الله امرا ثالثا وهو الشاهد ويمين المدعي لكن الاخيرين لا يستقيمان   فعي ن
على هذا التفسير اعلم ان ابن الحاجب اورد هنا ثلثة امثلة فالاول هو
زيادة ركعة في الفجر مثلا وهذا المثال مستقيم لانه على تقدير الزيادة ان
اتي به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والمثالان الاخيران وهما زيادة   ة
عشرين في حد القذف والشاهد واليمين لا يستقيمان على هذا التفسير
فانه فسر تغيير الاصل بانه لو اتي به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة وانما
قلنا انهما لا يستقيمان على هذا التفسير لان ما بين الصورتين ان اتي به كما
هو قبل الزيادة لا يجب الاعادة وقيل ان صار الكل شيئا واحدا
كزيادة ركعة كالوضوء في الطواف واختار البعض قول ابي الحسين
ذكر في المحصول واصول ابن الحاجب ان المختار قول ابي الحسين وهو انه
لا شك ان الزيادة تبدل شيئا فان كان اي الشيء المبدل حكما شرعيا يكون
نسخا والا فيجوز ان يكون عدما اصليا فلا نعلم ان زيادة الجزء اما
بالتخيير في اثنين او ثلاثة بعد ما كان الواجب واحدا او احد اثنين
فترفع حرمة الترك واما بايجاب شيء زايد فترفع اجزاء الاصل
كزيادة الشرط هذا دليل على ان الزيادة نسخ كما هو مذهب ابي حنيفة رح الله   عنه
وتقريره ان الزيادة المختلف فيها بيننا وبينهم زيادة الجزء او زيادة الشرط

اَمّا زيادة الجزء فانما يكون بثلاثة امور الاوّل بالتخيير في اثنين بعد ما كان
الواجب فيه احدا فالزيادة ههنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد
والثاني بالتخيير في ثلثة بعد ما كان الواجب احد اثنين فالزيادة ترفع
حرمة ترك احد هذين الاثنين والثالث بايجاب شيء زايد فالزيادة
ههنا ترفع اجزاء الاصل واما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل
وهذا ما قال في المتن كزيادة في المتن كزيادة الشرط والكل حكم شرعي
مستفاد من النص وايضا المطلق يجري على اطلاقه كما ذكرنا اي حرمة
ترك الواجب الواحد وحرمة ترك احد اثنين واجزاء الاصل احكام شرعية
قالوا حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي لانها انما تثبت
اذا لم يكن شيء آخر خلفا عنه والاصل عدمه قد ذكرنا ان الاصل التخيير
يرفع حرمة الترك وهي حكم شرعي وهم يقولون حرمة الترك التي يرفعها التخيير
ليست بحكم شرعي لان حرمة الترك لهذا الواجب الواحد انما كانت ثابتة
اذا لم يكن شيء آخر خلفا عنه اما اذا كان شيء آخر خلفا عن ذلك الواجب
الواحد لا يكون تركه حراما فعلم ان حرمة تركه مبنية على عدم الخلف
وعدم الخلف عدم اصلي وكل حكم مبني على عدم اصلي لا يكون حكما شرعيا فحرمة
ترك ذلك الواجب لا يكون حكما شرعيا فرفعها لا يكون نسخا فلهذا يثبت
التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد وكذا بين التيمم والوضوء
بالنبيذ فعلى هذا لا يكون الشاهد واليمين ناسخا لقوله تعالى فان
لم يكونا رجلين فقوله فلهذا يثبت التخيير اي لاجل ان حرمة الترك الواجب
الواحد عند الخصم مبنية على عدم الخلف وهي ليست بحكم شرعي لانها
مبنية على عدم الخلف وعدم الخلف عدم اصلي يثبت التخيير بخبر الواحد

[margin note: اى لاجل ان حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد وهذا تفريع نسخه]

بين غسل الرجل ومسح الخف هذا تفريع على مذهب ابي الحسين فنص الكتاب
اوجب غسل الرجل على التعيين فيمكن ان يثبت التيمم على التعيين عند
عدم الماء المطلق فيمكن ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين التيمم والوضوء
بالنبيذ عند عدم الماء وايضا النص اوجب رجلا وامرأتين عند
عدم الرجلين فيمكن ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين رجل وامرأتين
وبين الشاهد واليمين قلنا حرمة الترك ثبتت بلفظ النص عند عدم
الخلف لا به اي بعدم الخلف يعني عدم الخلف ليس علة لحرمة الترك بل النص
علة لحرمة الترك لكن عند عدم الخلف فيكون حرمة الترك حكما شرعيا ولو كان
الامر كما توهم لم يكن شيء من الاحكام حكما شرعيا اذ يمكن ان يقال حرمة
ترك الصلوة والصوم وغيرهما او وجوبهما مبنية على عدم الخلف
وايضا التخيير ليس باستخلاف اذ في الاول الواجب احدهما وفي الثاني
الاصل لكن الخلف كانه هو فلا يكون نسخا وان كان في المسح والنبيذ
بخبر مشهور اي وان كان الاستخلاف نسخا ففي المسح على الخفين والوضوء
بالنبيذ ثبت بالخبر المشهور ونسخ الكتاب بالخبر المشهور جايز عندنا
وقوله فرجل وامرأتان اي فالواجب هذا فيكون الشاهد واليمين
ناسخا لقوله فرجل وامرأتان جواب عن قول الشافعي انه يثبت
التخيير بين الثلثة وهذا لا يجوز لانه يلزم ان يكون الخبر الواحد ناسخا
للقرآن فلا يثبت الشاهد ويمين المدعي كما هو مذهب الشافعي رحمه الله
ثم اورد الفروع على ان الزيادة نسخ عندنا وقال فلا يزاد التغريب
على الجلد والنية والترتيب والولاء على الوضوء وهو اي الوضوء على
الطواف والفاتحة وتعديل الاركان على سبيل الفرضية بخبر الواحد يرجع

[margin note: التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد وايضا النص اوجب ٤٢]

[margin note: اى الاستخلاف ٤]

اي الكل والايمان على الرقبة بالقياس اي لا يزاد قيد الايمان على الرقبة
في كفارة اليمين بالقياس على كفارة القتل يرد هذا انكم زدتم الفاتحة
والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وانما لم يثبت الفرضية لانها لا تثبت
بخبر الواحد عندكم فان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعي و
الواجب ما ثبت لزومه بدليل ظني فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد
ما يمكن ان يزاد به وهو الوجوب فيمكن ان يجاب بانا لم نزد الفاتحة
والتعديل على وجه يلزم منه نسخ الكتاب لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل
لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه
يأثم تاركهما وفي هذا المعنى لا يلزم نسخ الكتاب اصلا ولا يمكن مثل هذا
في الوضوء حتى يكون النية والترتيب واجبين في الوضوء لانه ليس
عبادة مقصودة بل هو شرط للصلوة فلا يمكن ان يكون شيء من
اجزائه واجبا لعينه بمعنى انه يأثم تاركه بل لاجل الصلوة بمعنى انه لا يجوز
الصلوة الا به فان قلنا بوجوب النية والنية في الترتيب بمعناه
انه لا يصح الصلوة الا بهما فيلزم من وجوبهما عدم اجزاء الصلوة التي هي
الاصل وهذا سر ان ابا حنيفة رحمه الله جعل في الصلوة واجبات
ولم يجعلها في الوضوء فلله دره وما ادق نظره في احكام هذه
الشريعة الغراء هو الذي اصله ثابت وفرعه في السماء **فصل**
في بيان الضرورة وهو اربعة انواع الاول ما هو في حكم المنطوق مثل
قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث يدل على ان الباقي للاب وكذا
نصيب المضارب اذا بين تعين الباقي لرب المال قياسا واستحسانا
وكذا نصيب رب المال استحسانا للشركة في صدر الكلام اي اذا بين تعين

وان في

الباقي

استحسانا لا قياسا لان المضاربة م

وهو تعيين حصته في الربح م

الباقي للمضارب لانه انما يستحق الربح بالشرط وقد لم يوجد بخلاف رب المال فانه
يستحق لان الربح نماء ملكه فيكون له حتى اذا فسدت المضاربة يكون
كل الربح للمالك وللمضارب اجر عمله هذا وجه القياس واما وجه الاستحسان
فمذكور في المتن والثاني ما يثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب
الشرع عن تغيير امر يعاينه يدل على حقيقته وكذا السكوت في موضع
الحاجة كسكوت الصحابة رضي الله عنهم عن تقويم منافع البدن في ولد
المغرور روي ان عمر رضي الله عنه حكم فيمن اشترى جارية فاستولدها
ثم استحقت برد الجارية على المستحق ورد قيمة الولد والعقر وكان شاور
عليا رضي الله عنه واشتهر في الصحابة رضي الله عنهم ولم يرده احد ولم
يقض برد قيمة المنافع ولو كانت واجبة لما حل الاعراض عنه بعد
ما رفعت اليه القضية وطلب منه القضاء بالمولى عليه وكذا سكوت
البكر البالغة جعل بيانا لحالها التي توجب الحياء وكذا النكول جعل بيانا
اي جعل اقرارا كما في النكل وهو انه امتنع عن اداء ما لزمه وهو
اليمين مع القدرة عليها فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه
لا يظن بالمسلم الامتناع عما هو لازم عليه الا اذا كان محقا في الامتناع
وذلك بان يكون اليمين كاذبة ان حلف ولا يكون كاذبة الا ان يكون
المدعي محقا في دعواه والثالث ما يجعل بيانا لضرورة دفع الغرور
كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشتري يكون اذنا دفعا للغرور
عن الناس وكذا سكوت الشفيع جعل تسليما لانه ان لم يجعل تسليما
فان امتنع المشتري عن التصرف يكون ذلك ضررا له وان لم يمتنع و
تصرف ثم ينقض الشفيع تصرفه يتضرر المشتري ايضا والرابع ما ثبت

حقيقته نسخة

لضرورة الكلام كقوله علي مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيز
حنطة يكون الآخر بيانا للاول وعند الشافعي رح المائة مجملة عليه بيانها
كما في مائة وثوب ومائة وشاة لنا ان حذف المعطوف عليه في العدد
متعارف للخفة نحو بعث بمائة وعشرة دراهم ونظايرها فيحمل على ذلك
فيما هو مقدر بخلاف العبد والثوب على انهما لا يثبتان في الذمة فقوله
فيحمل على ذلك اي على حذف المعطوف عليه فالحاصل انه اذا ذكر بعد المائة
عدد مضاف نحو مائة وثلثة اثواب فان الآخر بيان للمائة بالاتفاق
فان كان بعد المائة شيء من المقدرات كالدرهم والدينار والقفيز
يجعل بيانا للمائة قياسا على العدد والجامع كونهما مقدرين فاذا قال
له علي مائة ودرهم قلنا المائة من الدراهم قياسا على قوله علي مائة و
ثلثة اثواب اما اذا كان بعد المائة شيء مما هو غير مقدر كالعبد و
الثوب كقوله علي مائة وثوب ومائة وعبد لا يجعله بيانا للمائة والله اعلم

الركن الثالث في الاجماع وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه
السلام في عصر على حكم شرعي بعض العلماء قيدوا الاجماع بالحكم الشرعي
وبعضهم قالوا على امر حتى يعم الحكم الشرعي وغيره واعلم ان الاحكام
اما دينية واما غير دينية كالحكم بان السقمونيا مسهل فان وقع الاتفاق
على مثل هذا او لم يقع فهما سواء حتى ان انكره احد لا يكون كفرا بل
يكون جهلا بهذا الحكم سواء وقع الاتفاق اولا اما الاحكام الدينية فاما
ان يكون شرعية او غير شرعية والمراد بالحكم الشرعي ما ذكرت في اول
الكتاب انه ما لا يدرك لولا خطاب الشارع وما ليس كذلك فادراكه اما
بالحس او بالعقل فكل منهما يفيد اليقين فان كان ذلك الامر امرا حسيا

ماضيا فالاجماع عليه يكون اخبارا فلا يكون من اقسام الاجماع المخصوص
بامة محمد عليه السلام ولا يشترط له الاجتهاد بل يكون من قبيل الاخبارات
وان كان امرا حسيا مستقبلا كامور الآخرة واشراط الساعة مثلا
فمعرفته لا يمكن الا بالنقل عن مخبر صادق يوقف على المغيبات كالنبي عم
مثلا فاجماعهم على ذلك من حيث انه اجماع على ذلك الامر المستقبل
لا يعتبر لانهم لا يعلمون الغيب لكن يعتبر من حيث انه منقول عمن يوقف
على الغيب لكن يعتبر من حيث انه منقول عمن يوقفه على الغيب فرجع الى
الامر الاول وهو ان يكون محسوسا ماضيا وان كان امرا يدرك بالعقل ... فالعقل
يفيد اليقين فالدليل هو العقل لا الاجماع بخلاف الشرعيات فان
مستند الاجماع لا يكون قاطعا ثم الاجماع يفيده قطعية والبحث هنا في
امور الاول في ركنه وهو الاتفاق والعزيمة فيه ان يثبت ذلك اما
بالتكلم منهم او بعملهم به والرخصة ان يتكلم البعض او يعمل به ويسكت
الباقي بعد بلوغ ذلك اليهم ومضي مدة التامل وعند البعض لا يثبت
بالسكوت لان عمر رضي الله عنه شاور الصحابة رضي الله عنهم في مال
فضل عنده وعلي رضي الله عنه ساكت حتى سأله فروى حديثا في قسمة
الفضل لما شاور عمر الصحابة في ذلك اشار بعض الصحابة بتاخير القسمة
والامساك الى وقت الحاجة وعلي رضي الله عنه ساكت حتى سأله فقال
ارى ان تقسم بين المسلمين وروى في ذلك حديثا فعمل عمر رضي الله عنه
بذلك لم يكن سكوته دليل الموافقة حتى شافههم وجوز علي رضي الله عنه
السكوت مع ان الحق عنده خلافهم وشاورهم في اسقاط الجنين فاشاروا
بان لا غرم وعلي رضي الله عنه ساكت فلما سأله قال ارى عليك الغرة فلم

فلم يكن سكوته تسليما روي ان عمر رضي الله عنه ضرب امراة لجناية فاسقطت الجنين
فشاور الصحابة فقالوا لا غرم عليك فانك مؤدب وما اردت الا
الخير وعلي رضي الله عنه ساكت فلما سأله قال ارى عليك الغرة ولانه
قد يكون للمهابة كما قيل لابن عباس ما منعك [سكوتك] ان تخبر عمر بقولك في العول
فقال درته ذكر الامام سراج الدين في شرحه لفرائضه ان العول
ثابت على قول عامة الصحابة باطل عند ابن عباس وهو يدخل النقص
على البنات وبنات الابن واخوات لاب وام او لاب ففي عند العامة
المسئلة من ستة وتعول الى ثمانية وعند ابن عباس للزوج النصف
ثلثة وللام الثلث اثنان وللاخت الباقي وهذه اول مسئلة وقعت
في نوبة عمر رضي الله عنه فاشار العباس الى ان يقسم المال على سهامهم
فقبلوا منه ولم ينكره احد وكان ابن عباس صبيا فلما بلغ خالف
وقال من شاء باهلته ان الذي احصى رمل عالج عددا لم يجعل في
المال نصفين وثلثا فقيل هلا قلت ذلك في عهد عمر قال كنت صبيا
وكان عمر رجلا مهيبا فهبته وقد يكون للتامل وغيره اي يكون
السكوت للتامل وغيره من الاسباب المانعة للاظهار ولئن
شرط التكلم وهو من الكل متعسر غير معتاد والمعتاد ان يتولى
الكبار الفتوى ويسلم سايرهم ولما كان الحكم عنده مخالفا فالسكوت
حرام والصحابة لا يتهمون بذلك واما سكوت علي رضي الله عنه
فيمكن حمله على ان ما افتوا به من امساك المال اي مال فضل عنده
وعدم الغرم عليه اي بشبهة الاسقاط كان حسنا الا ان تعجيل اداء
الصدقة والتزام الغرم صيانة عن القيل والقال ورعاية لحسن الثناء

مثلا فانه ترك زوجا واما واختا لاب وام

باهلته ابو لاعنه

والعدل

والعدل كان احسن وبعد التسليم اي بعد تسليم ان ما افتوا به لم يكن حسنا
وكان خطاء السكوت بشرط الصيانة عن الفوت جايز وذلك الى آخر
المجلس تعظيما للفتيا وحديث الدرة غير صحيح لان الخلاف والمناظرة بينهم
في مسئلة العول اشهر من ان يخفى [اي للفتوى] على عمر وكان عمر الين للحق وان
صح فيحمل على انه اعتذر عن الكف عن المناظرة معه لا عن بيان مذهبه
فان الواجب عليه ان يبين مذهبه وما هو حق عنده لئلا يكون شيطانا
اخرس بسكوته عن الحق لكن المناظرة غير واجبة عليه وكان
ابن عباس رضي الله عنه انما اعتذر عن الكف عن المناظرة التي لم تكن
واجبة عليه وما شرطنا مضي مدة التامل لم يرد الشبهة التي ذكرت
وهي ان السكوت قد يكون للتامل مسئلة اذا اختلف الصحابة في قولين
يكون اجماعا على نفي قول ثالث عندنا واما في غير الصحابة فكذا عند
بعض مشايخنا وبعضهم خصوا ذلك بالصحابة اذ لا يجوز ان يظن بهم
الجهل اصلا نظيره انهم اختلفوا في عدة حامل توفي عنها زوجها فعند
البعض تعتد بابعد الاجلين وعند البعض بوضع الحمل فالاكتفاء
بالاشهر قبل الوضع للحمل قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في الجد
مع الاخوة فعند البعض كل المال للجد وعند البعض المقاسمة فحرمان
الجد قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في علة الربوا فعندنا العلة
هي القدر مع الجنس وعند الشافعي الطعم مع الجنس وعند مالك الطعم و
الادخار مع الجنس فالقول بان العلة غير ذلك لم يقل به احد واختلفوا في
الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فعند البعض للام ثلث الكل في
المسئلتين وعند البعض ثلث الباقي بعد فرض احد الزوجين في المسئلتين

فالقول بثلث الكل في احديهما وثلث الباقي في الاخرى ثالث لم يقل به
احد واختلفوا في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة فعند البعض لا فسخ في شيء
منها وعند البعض حق الفسخ ثابت في كل منها فالفسخ في البعض دون
البعض ثالث لم يقل به احد ويعبر عن هذا بعدم القائل بالفصل واختلفوا
في الخارج من غير السبيلين فعند البعض غسل المخرج واجب فقط وعند
البعض غسل الاعضاء الاربعة واجب فقط فشمول العدم او شمول الوجود
ثالث لم يقل به احد وايضا الخروج من غير السبيلين ناقض عندنا لا مس
المراة وعند الشافعي رحمه الله المس ناقض لا الخروج فشمول الوجود
او شمول العدم لم يقل به احد وقال بعض المتأخرين الحق هو التفصيل ثالث
وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز
احداثه والا جاز مثال الاول الصورتان الاوليان فان الاكتفاء
بالاشهر قبل الوضع منتف بالاجماع اما لان الواجب ابعد الاجلين واما لان
الواجب وضع الحمل فهذا يسمى اجماعا مركبا فان الاشتراك في عدم
الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه وفي الجد مع الاخوة اتفاق الفريقين واقع
على عدم حرمان الجد ومثال الثاني الامثلة الاخيرة فانه ليس في كل صورة
الا مخالفة مذهب احد لا مخالفة الاجماع ولو كان مثل هذا مردودا
يلزم ان كل مجتهد وافق صحابيا او مجتهدا في مسئلة يلزمه ان يوافقه
في جميع المسائل وهذا باطل اجماعا فان عند ابن مسعود رضي الله عنه الحامل
المتوفى عنها زوجها عدتها بوضع الحمل وابو حنيفة رحمه الله وافقه في ذلك
ولم يوافقه في ان المحروم يحجب النقصان عنده ولم يقل احد بان
المجموع المركب من كون عدتها بوضع الحمل مع انتفاء الحجب منتف اجماعا اما عند

ابن

ابن مسعود فلثبوت الثاني واما عند غيره فلانتفاء الاول ومثل هذا كثير
فان المجتهدين وافقوا بعض الصحابة في مسئلة مع انهم خالفوا ذلك البعض
في مسئلة اخرى اقول ان التمسك بالاجماع المركب في بعدم القائل بالفصل
مشهور في المناظرات وابطاله على الوجه الذي نقلته عن بعض المتأخرين
ليس بحق بل الحق في ذلك والله اعلم انه ان كان الغرض الزام الخصم يكون
مقبولا في هذا الغرض كما يقال في الوجوب في الحلي ان الوجوب في الضمار لا يخ
من ان يكون ثابتا اولا فان كان يكون ثابتا في الحلي قياسا وان لم يكن
ثابتا في الضمار يكون ثابتا في الحلي اذ لو لم يثبت في الحلي يلزم العدم في
الضمار مع العدم في الحلي وهذا منتف اجماعا فهذا لا يفيد حقية الوجوب
في الحلي لكن يفيد نفي ما قاله الشافعي رحمه الله فانه لو لم يثبت الوجوب
في الحلي يلزم العدمان وهو منتف عند الشافعي اما ان لم يكن الغرض
الزام الخصم بل اظهار ما هو الحق فاعلم ان التفصيل الذي اختاره بعض
المتاخرين وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه
لم يجز احداثه كلام غير مفيد لانه لا خفاء في ان القول الثالث ان استلزم
ابطال ما اجمعوا عليه كان مردودا والخصم يسلم هذا المعنى لكن يدعي ان
القول الثالث يستلزم لابطال ما اجمعوا عليه في جميع الصور اما في مسئلة
واحدة كما في مسئلة العدة وحرمان الجد واما في مجموع المسئلتين ففي مسئلة
الزوج او الزوجة مع الابوين احد الشمولين ثابت وهو ثلث الكل
في كليهما او ثلث الباقي في كليهما فثلث الكل في احدهما دون الاخر
مخالف للاجماع وكذا في الفسخ بالعيوب وفي مسئلة الخارج من غير السبيلين
احدى الطهارتين واجبة اجماعا فالقول بان لا شيء منهما واجب مبطل

للاجماع وكذا في الحلي والضمار وكذا القول بان العدة المذكورة بوضع
الحمل مع انتفاء الحجب المذكور مبطل للاجماع فالشان في تمييز صورة يلزم
فيها بطلان الاجماع عن صورة لا يلزم فيها ذلك فلا بد من ضابطة وهو ان
القولين ان كانا يشتركان في امر هو في الحقيقة واحد وهو من الاحكام
الشرعية فح يكون القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع والا فلا
فعند ذلك نقول ان المختلف فيه اما حكم متعلق بمحل واحد او حكم واحد
متعلق باكثر من محل واحد اما الاول فكمسئلة العدة والجد مع الاخوة
فان القولين يشتركان في ان العدة لا تنقضي بالاشهر وحدها وان
الجد لا يحرم وكل واحد منهما امر واحد هو حكم شرعي واما مسئلة الربوا
فعلة القدر مع الجنس والطعم مع الجنس وحدها لا يشتركان في امر واحد هو حكم
شرعي ولو جعل مفهوم احد الامرين واحد الامور امرا واحدا فذلك
ليس بامر هو في الحقيقة واحد بل واحد اعتباري ولو كان امرا واحدا
فليس حكما شرعيا بخلاف مسئلة الخارج من غير السبيلين فان الواجب احد
الغسلين اما الوضوء او غسل المخرج فهما يشتركان في امر واحد هو حكم
شرعي وهو وجوب التطهير فالتطهير واجب بالاجماع فذلك التطهير
الواجب هو الوضوء عندنا وغسل المخرج عند الشافعي فالقول بان
لا شيء من التطهير واجب خلاف الاجماع اما القول بان كل واحد واجب
فلا يكون مخالفا للاجماع ولو قيل الافتراق ثابت بالاجماع فشمول الوجود
مخالف للاجماع فنقول الافتراق هنا ليس حكما شرعيا اي ما حكم الشرع
بان المنافات ثابتة بينهما حتى يلزم من عدم احدهما وجود الاخر
بخلاف ما اذا كان الافتراق حكما شرعيا كما اذا اخبرت امراة ان زوجها

الغايب

الغايب مات فتزوجت وولدت فجاء الزوج الاول فعندنا يثبت
نسب الولد من الزوج الاول وعند الشافعي رحمه الله من الاخير
فثبوته من كليهما وعدم الثبوت من احدهما منتف اجماعا ففي هذه
الصورة الافتراق حكم شرعي واما الثاني فاما ان يكون الثابت عند
البعض الوجود في صورة مع العدم في الاخرى وعند البعض عكسه كمسئلة
الخروج والمس فالقول بان كلا منهما ناقض او ليس شيء منهما ناقضا
لا يكون خلاف الاجماع فان القول بانتقاض كل منهما مخالف لقول
ابي حنيفة رحمه الله في مسئلة المس ولقول الشافعي رحمه الله في مسئلة
الخروج وليس في شيء منهما مخالفة الاجماع ولو جعل الحكمان حكما واحدا
كما يقال الانتقاض في الخروج مع عدمه في المس قول ابي حنيفة رحمه الله
وفي عكسه قول الشافعي رحمه الله فهما لا يشتركان في امر واحد ولو جعل
احد الافتراقين مشتركا فقد مر ولو قيل يشتركان في حكم شرعي وهو
عدم جواز الصلوة فان من احتجم ومس المراة لا يجوز صلوته بالاجماع
اما عندنا فللاحتجام واما عنده فللمس فالذي يخطر ببالي ان لا يقال ان
هذه الصلوة باطلة اجماعا لان الحكم عندنا بعدم الجواز للاحتجام والحكم عند
الشافعي انها لا تجوز للمس كل من الحكمين منفصل عن الاخر لا تعلق
لاحدهما بالاخر فيمكن ان ابا حنيفة يكون مخطئا في الخروج مصيبا في المس
والشافعي رحمه الله يكون مخطئا في المس مصيبا في الخروج اذ ليس من ضرورة
كونه مخطئا في احدهما ان يكون مخطئا في الاخر واما ان يكون الثابت عند
البعض الوجوب في الصورتين وعند البعض العدم في الصورتين و
يسمى هذا عدم القائل بالفصل واما الاجماع المركب فاعلم من هذه المسئلة الزوج

مع الابوين والزوجة مع الابوين ومسئلة الفسخ بالعيوب فان الثابت
شمول الوجود او شمول العدم فيجب ان يُنظر ان شمول العدم ان كانا
مشتركين في حكم واحد شرعي في نحو الافتراق ابطالا للاجماع نظيره
انه ليس للاب والجد اجبار البكر البالغة على النكاح عندنا وعند
الشافعي لكل واحد منهما ولاية الاجبار فالقول بولاية الاب دون الجد
خلاف الاجماع لان شمول الوجود وشمول العدم مشتركان في حكم شرعي بخلاف
الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فان مساواة الزوج والزوجة
في ان للام ثلث الكل او ثلث الباقي لم يعهد حكما شرعيا وكذا في العيوب
لخمسة المساواة بينهما لم يعهد حكما شرعيا واما ان يكون الثابت عند
البعض الوجود في كليهما او العدم في كليهما كجواز النفل دون الفرض
في الكعبة عند الشافعي وجواز كليهما عند ابي حنيفة رحمه الله فجواز
النفل متفق عليه فالقول بعدم جوازهما او جواز الفرض دون النفل
خلاف الاجماع وكبيع الملاقيح والبيع بالشرط فان الثاني يفيد الملك عند
ابي حنيفة رضي الله عنه دون الاول وعند الشافعي رح كل منهما لا يفيد
الملك فالملاقيح متفق عليها فالقول بافادتهما الملك او افادة الملاقيح
لا البيع بالشرط خلاف الاجماع هذا غاية التحقيق في هذه المسئلة
واما الثاني ففي اهلية من ينعقد الاجماع وهي لكل مجتهد ليس فيه فسق
ولا بدعة فان الفسق يورث التهمة ويسقط العدالة وصاحب
البدعة يدعو الناس اليها وليس هو من الامة على الاطلاق وسقطت
العدالة بالتعصب او السفه وكذا المجون اعلم ان البدعة لا تخلو عن احد
الامرين اما تعصب او اما سفه لانه ان كان وافر العقل عالما بقبح

شمول الوجود و
صح

في حكم واحد شرعي وهو وجوب المساواة فان الجد كالاب شرعاً عند عدم الاب فالمساواة بينهما صح

وعند البعض الوجود في احدهما مع العدم في احدهما صح

ما يعتقده

86

ما يعتقده ومع ذلك يعاند الحق ويكابر فهو التعصب وان لم يكن وافر
العقل كان سفيها اذ السفه خفة واضطراب يحمله على فعل مخالف للعقل
لقلة التأمل واما المجون فهو عدم المبالاة فالمفتي الماجن هو الذي
يعلم الناس الحيل واما عامة الناس ففيما لا يحتاج الى الرأي كنقل القرآن
وامهات الشرائع داخلون في الاجماع كالمجتهدين وفيما يحتاج لا عبرة
بهم اعلم ان الاجماع على نوعين احدهما اجماع يفيد قطعية الحكم اي سند
الاجماع لا يكون موجبا للقطع بل الاجماع يفيد القطعية والثاني اجماع لا يفيد
قطعية الحكم بان يكون سند الاجماع موجبا للقطع ثم الاجماع يفيده
زيادة تأكيد فنقل القرآن وامهات الشرائع من هذا القبيل والاجماع
الاول لا ينعقد ما بقي مخالف واحد وذلك المخالف او مخالف آخر في عهد آخر
لا يكفر بالمخالفة واما الاجماع الثاني فليس كذلك فان الحكم قطعي بدونه
فليس المراد انه لو لم يوافق جميع العوام لم ينعقد الاجماع حتى لا يكفر الجاحد
بل لا يمكن لاحد من الخواص والعوام المخالفة حتى لو خالف احد يكفر و
بعض الناس خصوا الاجماع بالصحابة لانهم هم الاصول في امور الدين
والبعض بعترة الرسول لطهارتهم عن الرجس والبعض باهل المدينة
لقوله عليه السلام ان المدينة طيبة تنفي خبثها وان الخطاء خبث
الا ان هذه الامور زائدة على الاهلية وما يدل على كونه حجة لا يوجب
الاختصاص بشيء من هذا وعند البعض لا يشترط اتفاق الكل بل الاكثر
كاف لقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم وعندنا يشترط لان
الحجة اجماع الامة فما بقي احد من اهله لا يكون اجماعا وربما كان
اختلف الصحابة والمخالف واحد في مقابلة الجمع الكثير والسواد الاعظم

عامة المسلمين ومن هو امة مطلقة والمراد بالامة المطلقة اهل السنة
والجماعة وهم الذين طريقتهم طريقة الرسول عليه السلام واصحابه دون
اهل البدع واما الثالث ففي شروطه انقراض العصر ليس شرطا عندنا
وعند الشافعي يشترط ان يموتوا على ذلك لاحتمال رجوع بعضهم
ولنا انه تحقق الاجماع فلا يعتبر توهم رجوع البعض حتى لو رجع لا يعتبر
عندنا ومنها شرط البعض كونه في مسئلة غير مجتهد فيها في الصحابة فجعلوا
الخلاف المتقدم مانعا من الاجماع المتاخر لان ذلك المخالف انما اعتبر
خلافه لدليله لا لعينه ودليله باق والاخر تصحيح هذا الاجماع تضليل
بعض الصحابة والمختار عدم اشتراطه لان المعتبر اتفاق العصر وقد اهل
وجد ودليله كان دليلا لكنه لم يبق كما اذا نزل نص بعد العمل بالقياس
فلا يلزم التضليل الذي ذكر اعلم ان الضلال اما ان يكون بالنظر
الى الدليل اي لا يكون الدليل مقرونا بشرايطه واما ان بالنظر الى الحكم يكون في
لا بالنظر الى الدليل اي يكون الدليل مقرونا بشرايطه ومع ذلك لا
يكون موصلا الى الحكم الذي هو حق عند الله تعالى فان اراد بتضليل
الصحابة المعنى الاول فلا نم لزومه لان الصحابة اذا اختلفوا واقام كل
واحد منهم الدليل مقرونا بشرايطه لا يكون احد منهم ضالا ومخطئا
بالنظر الى الدليل ثم اذا انعقد الاجماع بعدهم على احد الطرفين فدليل
المخالف لم يبق الآن دليلا لانه حدث دليل اقوى وهو الاجماع
لكن الاجماع لم يدل على ان الدليل لم يكن قبل ذلك مقرونا بشرايطه فلا
يكون تضليلا بالنظر الى الدليل وان اراد المعنى الثاني فلا نم ان تضليل
بعض الصحابة بالنظر الى الحكم ممتنع بل تضليل كلهم بالنظر الى الحكم ممتنع

فانه

فانه اذا وقع الاختلاف بينهم فاصابة الحق لا تعدوهم ومع ذلك لا شك
ان احدهم مخطئ نظرا الى الحكم لان الحق عند الله واحد عندنا فالحاصل
انهم ان ارادوا بالتضليل التضليل بالنسبة الى الدليل فالتضليل غير
لازم لان دليلهم كان حجة في ذلك الزمان لكنه لم يبق دليلا في زمان حدوث دليلاه
الاجماع وان ارادوا التضليل بالنسبة الى الواقع فلا نم امتناعه لان
المجتهد يخطئ ويصيب فاذا وقع الخلاف في مسئلة فلا شك ان احدهما بالنظر
الى الواقع او الى علم الله تعالى مخطئ وضال واما الرابع ففي حكمه وهو ان
يثبت الحكم يقينا حتى يكفر جاحده لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين
فان قيل الوعيد متعلق بالمجموع وهو المشاقة والاتباع قلنا بل بكل
واحد والا لم يكن في ضمه الى المشاقة فائدة اول الاية ومن يشاقق
الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما
تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا اي نجعله واليا لما تولى من الضلالة
ووجه الاستدلال انه جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين
في الوعيد ولا شك ان مشاقة الرسول وحدها توجب الوعيد فلو لا ان
الاتباع المذكور حرام لم يكن في ضمه الى المشاقة فائدة وكان الكلام
ح ركيكا كما لو قال من يشاقق الرسول ويأكل الخبز واذا كان اتباع
غير سبيل المؤمنين حراما ولا شك ان اتباع سبيل من السبل واجب
لقوله تعالى قل هذه سبيلي الآية فيكون الواجب اتباع سبيل المؤمنين
احكاما ثم سبيل المؤمنين لا يمكن ان يكون عين ما اتى به النبي عم
لانه ان كان كذلك فاتباع غيره يكون مخالفة الرسول عليه السلام و
يكون المعطوف اي الاتباع عين المعطوف عليه وهو المشاقة ولا يمكن

قد وصفهم بقوله تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر فاذا اجتمعوا
على الامر بشئ يكون ذلك الشئ معروفا فاذا انهوا عن الشئ يكون ذلك الشئ
منكرا فيكون اجماعهم حجة وقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا
شهداء على الناس والوساطة العدالة ومنه قال اوسطهم وكل
الى آخر كلم الاية
الفضايل منحصرة في التوسط بين الافراط والتفريط فان رؤس
الفضائل الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة فالحكمة نتيجة تكميل القوة
العقلية وهي متوسطة بين الجربزة والغباوة فتوسطها ان
ينتهي القوة العقلية الى حد يمكن للعقل الوصول اليه ولا يتجاوز عن
الحد الذي وجب ان يتوقف عليه ولا يتعمق فيما ليس من شانه التعمق
كالتفكر في المتشابهات والتفتيش في مسئلة القضاء والقدر
والشروع بمجرد العقل في المبداء والمعاد كما هو داب الفلاسفة والعفة
هي نتيجة تهذيب القوة الشهوانية وهي متوسطة بين الخلاعة
والخمود والشجاعة نتيجة تهذيب القوة الغضبية وهي متوسطة بين
التهور والجبن وانما يجد فيها التوسط لان النفس الحيوانية هي مركب
للروح الانسانية فلابد من توسطها لئلا يضعف عن السير ولا
يجمح بل ينقاد للروح ثم التوسط في هذا المجموع اى الحكمة والعفة والشجاعة
هي العدالة فلهذا فسر الوساطة بالعدالة فالعدالة في هذا المجموع اى الحكمة
والعفة والشجاعة هي العدالة تقتضى الرسوخ على الصراط المستقيم و
تنفي الزيغ عن سواء السبيل وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة
وقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن
المومنون في نسخة
هذه هي ادلة المشهورة على ان الاجماع حجة فقوله ومن يشاقق الرسول

ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين احكاما لا يدخل فيها ما اتى به النبي
عليه السلام اذ لو كان كذلك لكان ما اتى به النبي عليه السلام غير سبيل المؤمنين
فيكون اتباعه داخلا في الوعيد فيكون سبيل المؤمنين مجموعا مركبا مما
اتى به النبي عليه السلام ومن غيره فهذا الغير يكون واجب الاتباع فان
شرط لكونه واجب الاتباع اتفاق الامة حصل المطلوب وان لم يشترط
فمع عدم الاتفاق اذا كان واجب الاتباع فمع تحقق الاتباع الاتفاق
اولى ان يكون واجب الاتباع فان قيل ان كان سبيل المؤمنين
مركبا مما اتى به النبي عليه السلام ومن غيره فما اتى به النبي عليه السلام يكون
غير سبيل المؤمنين فاتباعه يكون داخلا في الوعيد قلنا لا يكون غير
سبيل المؤمنين لان جزء الشئ لا يصدق عليه انه غيره كما لا يصدق
عليه انه عينه لان من له عشرة دراهم فقط يصدق ان يقول ليس
لي غير عشرة دراهم مع انه يملك اجزاء العشرة واعلم ان هذا
الاستدلال على ان الاجماع حجة ليس بقوي لانه يمكن ان يكون
ما اتى به النبي عليه السلام عين سبيل المؤمنين مع انه لا يكون المعطوف
عين المعطوف عليه لان مفهوم مشاقة الرسول غير مفهوم اتباع
غير سبيل المؤمنين فهذه الغيرية كافية لصحة العطف كقوله تعالى
اطيعوا الله واطيعوا الرسول مع ان اطاعة الرسول عين اطاعة
الله تعالى في الوجود الخارجي لقوله تعالى من يطع الرسول فقد اطاع الله
لكنه غيره بحسب المفهوم وقوله تعالى كنتم خير امة الاية والخيرية توجب
الحقية فيما اجتمعوا الامة لو لم يكن حقا كان ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد
الحق الا الضلال ولا شك ان الامة الضالين لا يكونون خير الامم على انه

فقد عرفت ما عليه واما غيره من الآيات فدلالته على ان اتفاق مجتهدي
عصر حجة ليست بقوية وما ذكر من اخبار الآحاد فبلوغ مجموعها
الى حد التواتر غير معلوم والاجماع حال دليل قاطع يكفر جاحده فيجب ان يكون
الدلائل الدالة على انه دليل قاطع قطعية الدلالة على هذا المدلول وانا اذكر
ما سنح بخاطري في قول القضايا المتفق عليها نوعان احدهما ما اتفق
عليه جميع الناس على قطعيته الاجماع نحو العدل حسن والظلم قبيح فهذا النوع يجب ان يكون
يقينيا يضاهي المتواترات والمجربات لان الناس اذا اتفقوا
على قضية فان لم تكن ثابتة عندهم فتواطؤهم على الكذب مما يحيله
العقل اذ لولا ذلك يلزم القدح في المتواترات وان كانت ثابتة
عندهم فحكم العقل به اما ان يتوقف على السمع فان كان واجبا على تقدير
تصور الطرفين في نفس الامر بديهة او كسبا فهو المطلوب وان كان واجبا
في اعتقادهم الا انه خطأ فوقوع الخطاء بحيث لم يتنبه عليه احد من
الانبياء والحكماء والعلماء وغيرهم في الازمنة المتطاولة توجب ان لا
الاعتماد على العقل اصلا وايضا الحكم الضروري ليس معناه الا انه
ما يقع في العقول وان لم يكن واجبا اصلا بل وقع اتفاقا والاتفاقي
لا يكثر ولولا ذلك يلزم القدح في المجربات وان توقف على السمع
فان حكم العقل بوجوب قبوله بان يحكم بامتناع الكذب عن قائله فهو
المطلوب وان لم يحكم فاتفاق الجمهور على قبوله مع عدم وجوب باطل لما مر
فان قلت لم لا يجوز ان واحدا من اهل الشوكة حكم به واتبعه متابعوه
ثم بعد ذلك اتبعهم الناس كما نشاهد من الرسوم والعادات البابي
قلت كلا فان اعتقاد الناس انه حسن او قبيح عند الله تعالى فلا يرد
ذلك

ذلك على ان الانبياء واهل الحق لم يخافوا ان يعيبهم الناس على ترك الرسوم يعنتهم سو
بل رفضوها وهم قد اعتقدوا ما يخرج بعده وايضا مثل ذلك الاحتمال
يرد على المتواترات الماضية فلم يقدح فيها والثاني ما اتفق عليه
المجتهدون من امة محمد عليه السلام في عصر على امر وهذا من خواص امة
محمد عليه السلام فانه خاتم النبيين فلا وحي بعده وقد قال تعالى اليوم
اكملت لكم دينكم ولا شك ان الاحكام التي تثبت بصريح الوحي بالنسبة
الى الحوادث الواقعة قليلة غاية القلة فلو لم يعلم احكام تلك الحوادث
من الوحي الصريح وبقيت احكامها مهملة لا يكون الدين كاملا فلا بد من
ان يكون للمجتهدين ولاية استنباط احكامها من الوحي فان المستنبط
المجتهدين في عصر حكما واتفقوا عليه يجب على اهل ذلك العصر قبوله فاتفا قهم
صار بينة على ذلك وتحرم مخالفتهم لقوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا و
اختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وقوله وما تفرق الذين اوتوا الحكم فلا يجوز بعد ذلك
الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة وايضا قوله تعالى فلولا نفر من كل
فرقة منهم طائفة الآية يدل على اتباع كل قوم طائفة المتفقهة فان
اتفقت الطوائف على حكم لم يوجد فيه وحي صريح وامروا اقوامهم
بجب قبوله فاتفاقهم صار بينة على الحكم فلا تجوز المخالفة بعد ذلك كما ذكرنا
وايضا قوله تعالى اطيعوا الرسول واولي الامر منكم فاولو الامر اما ان كانوا اطيعوا الله و
هم المجتهدين فاذا اتفقوا على امر لم يوجد فيه صريح الوحي يجب اطاعتهم
وان كانوا هم الحكام فان لم يكونوا مجتهدين ولم يعلم الحكم المذكور يجب
عليهم السؤال من اهل العلم والاجتهاد لقوله تعالى فاسألوا اهل الذكر
ان كنتم لا تعلمون فاذا سألوهم واتفقوا على الجواب يجب القبول والا لم يكن

للسوال فائدة فيجب على الناس الاطاعة في ذلك العصر فكذا بعده لما مر و
ايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم يدل على انه لا يلقي في
قلوب قوم هم العلماء المهديون خلاف الحق لكونه ضلالا لقوله تعالى فما
ذا بعد الحق الا الضلال وايضا قوله تعالى ونفس وما سواها فالهمها
فجورها وتقواها قد افلح من زكاها يدل على ان النفس المزكاة يلهمها الله
الخير والشر لاسيما عند الاجتماع والنفس المزكاة هي المشرفة بالعلم
والعمل وايضا العلماء اذا قالوا ان الاجماع حجة قطعية مع اتفاقهم
على ان الحكم لا يكون قطعيا الا وان يكون الدليل الدال عليه قطعيا
فاخبارهم بان الاجماع حجة قطعية اخبار بانهم قد وصلوا الى دليل
دال على انه حجة قطعية اذ لولا ذلك لا يكون كلامهم الا كاذبا و
القائلون بهذا القول العلماء العاملون المجتهدون الكثيرون
غاية الكثرة بحيث لا يمكن تواطئهم على الكذب وذلك الدليل
لا يكون قياسا لانه لا يفيد القطعية عندهم ولا الاجماع للدور
بقي الدليل الذي هو الوحي فصار كان كل واحد قال انه وصل
الي من الكتاب والسنة ما يدل على انه حجة قطعية واذا قالوا
هذا القول كان الدليل على انه حجة وحيا متواترا على ان الاجماع
الذي يدعى انه حجة اخص الاجماعات فان قوما قالوا اجماع
اهل المدينة حجة وقوما قالوا اجماع العترة حجة ونحن لا نكتفي
بهذا بل نقول لا بد من اتفاق جميع المجتهدين حتى يدخل فيهم
العترة واهل المدينة فادلتهم تدل على مطلوبنا والاحاديث
كثيرة في هذا المطلوب كقوله عليه السلام يد الله على الجماعة وقوله من

اي عنايته

خالف

خالف الجماعة قيد شبر فقد مات ميتة جاهلية وقوله عليه السلام
عليكم بالسواد الاعظم فالغرض من هذا ان الادلة الدالة على انه
حجة قد وصلت الى العلماء بحيث توجب العلم اليقيني ثم
الاجماع على مراتب اجماع الصحابة رضي الله عنهم اجمعين ثم اجماع
من بعدهم فيما لم يرو فيه خلاف الصحابة ثم اجماعهم فيما روي
فيه خلافهم فهذا اجماع مختلف فيه وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل
في عصر واحد نحو عصرين والاجماع الذي ثبت ثم رجع واحد
منهم اجماع مختلف فيه ايضا واما الخامس ففي السند والناقل يجوز
ان يكون سند الاجماع خبر الواحد والقياس عندنا وعند
البعض لا بد من قطعي قلنا يكون الاجماع لغوا حينئذ وكونه
حجة ليس من قبيل دليله بل لعينه كرامة لهذه الامة واما
الناقل فكما ذكرنا في فصل السنة والله اعلم **الركن الرابع**
في القياس وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة لا تدرك
بمجرد اللغة اي اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع والمراد بالاصل
المقيس عليه وبالفرع المقيس فقد قيل عليه ان التعدية توجب ان لا
يبقى الحكم في الاصل وهذا باطل لان التعدية في اصطلاح الفقهاء
المعنى الذي ذكرنا وايضا لا يشعر بعدم بقائه في الاصل بل يشعر
ببقائه في الاصل في وضعها اللغوي الا ترى ان تعدية الفعل
هي ان لا يقتصر على التعلق بالفاعل بل يتعلق بالمفعول ايضا
كما هو متعلق بالفاعل فالمراد هنا ان لا يقتصر ذلك النوع من الحكم
على الاصل بل يثبت في الفرع ايضا ولا حاجة الى ان يقال تعدية

الحكم المجرد لان التعدية لا يمكن الا ان يكون الحكم متحدا من حيث النوع وانما
الاختلاف يكون باعتبار المحل وقوله لا يدرك بمجرد اللغة احتراز عن دلالة
النص وذكر هذا القيد واجب لاتفاق العلماء على الفرق بين دلالة
النص والقياس وبعض اصحابنا جعلوا العلة ركن القياس والتعدية
حكمه فالقياس تبيين ان العلة في الاصل هذا ليثبت الحكم في الفرع
ذكر فخر الاسلام رحمه الله ان العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالركن ما
يتقوم بالشيء والحكم الاثر الثابت بالشيء والمراد ان الشيء الذي يتقوم
ويتحقق به القياس هو العلة اي العلم بالعلة ثم التعدية هي اثر القياس
فالقياس هو تبيين ان العلة في الاصل هذا الشيء ليثبت الحكم في
الفرع واثبات الحكم في الفرع وهو التعدية نتيجة القياس والغرض منه
وانما قلنا ليثبت الحكم في الفرع حتى لو علل بالعلة القاصرة كما هو مذهب
الشافعي رحمه الله لا يكون هذا التعليل قياساً وهذا احسن من جعل
القياس تعدية واثباتا للحكم في الفرع لان اثبات الحكم في الفرع معلل
بالقياس والعلة لا بد ان تكون خارجة عن المعلوم وعلة اثبات الحكم
في الفرع ليست الا الحكم المساواة بين الاصل والفرع ليثبت المساواة
بينهما في الحكم وهو يفيد غلبة الظن بان الحكم هذا الا انه مثبت له ابتداء
اي القياس يفيد غلبة ظننا بان حكم الله تعالى في صورة الفرع هذا فما
ذكرنا من اثبات الحكم فالمراد به هذا المعنى لان القياس مثبت للحكم ابتداء
لان مثبت الحكم هو الله تعالى وهذا ما قالوا ان القياس مظهر للحكم لا مثبت
واصحاب الظواهر نفوه فبعضهم قال ان لا عبرة للعقل اصلا وبعضهم قال
ان لا عبرة له في الشرعيات لهم قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل
شيء

شيء وما كان الكتاب تبيانا لكل شيء يكون كل الاحكام مستفادة من
الكتاب والقياس انما يكون حجة فيما لا يوجد في الكتاب وقوله تعالى ولا
رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ان كان المراد بالكتاب اللوح المحفوظ
فلا تمسك لهم فيه وان كان المراد به القران فالتمسك به كما ذكرنا في قوله
تبيانا لكل شيء وقوله عليه السلام فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا
لفظ الحديث هكذا لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد
السبايا فقاسوا الى اخره ولان العمل بالاصل ممكن وقد دعينا اليه
قال الله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما اي دعينا الى العمل بالاصل
وهو الاباحة والبراءة الاصلية وانما دعينا اليه لقوله قل لا
اجد الاية فكل ما لم يوجد في كتاب الله محرما لا يكون محرما بل يكون
باقيا على الاباحة الاصلية ولان الحكم حق الشارع وهو قادر
على البيان القطعي فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو تصرف الغير
يرجع الى الاثبات اي اثبات الحكم المذكور في حقه تعالى ولانه
طاعة الله اي الحكم الشرعي طاعة الله تعالى والمراد بالحكم هنا المحكوم به ولا مدخل
للعقل في دركها كالمقدرات مثل اعداد الركعات وساير المقادير الشرعية ... التي لا مدخل في
التي للعقل في دركها بخلاف امر الحرب وقيم المتلفات ونحوهما فان العمل
بالاصل لا يمكن ههنا وهي من حقوق العباد وهي تدرك بالحس
او العقل فقوله بخلاف امر الحرب جواب سؤال مقدر وهو ان هذه الاشياء
يصح فيها القياس والعمل بالرأي اتفاقا فيصح ثبوت بعض الاحكام
بالقياس فاجاب بالفرق المذكور وكذا امر القبلة اي يدرك بالحس
او العقل اما بالسير او بمحاذات الكواكب ونحوها والاعتبار محمول

فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا الاية

على الاتعاظ بالقرون الخالية اعلم فان النص المتمسك به للقياسيين هو قوله تعالى
فاعتبروا يا اولي الابصار والمراد بالاعتبار الاتعاظ يدل عليه
سياق الاية وشاورهم في الامر محمول على الحرب اي لا يتمسك به احد وقوله
على صحة العمل بالرأي في الاحكام الشرعية نقول انه محمول على امر الحرب
ولنا قوله تعالى فاعتبروا والاعتبار رد الشيء الى نظيره والعبرة
لعموم اللفظ لا لخصوص السبب في اللفظ عام يشمل الاتعاظ و
كل ما هو رد الشيء الى نظيره اي الحكم على الشيء بما هو ثابت لنظيره
واشتقاقه من العبور والتركيب يدل على التجاوز والتعدي فيدل
على الاتعاظ عبارة وعلى القياس اشارة لان الاتعاظ يكون
ثابتا بطريق المنطوق مع ان سياق الكلام له والقياس يكون بطريق
المنطوق من غير ان يكون سياق الكلام له سلمنا ان الاعتبار هو الاتعاظ
لكن يثبت القياس دلالة اي ما ذكرنا انه يدل على القياس اشارة
كان على تقدير ان يكون المراد بالاعتبار رد الشيء الى نظيره فالان
نسلم ان المراد بالاعتبار الاتعاظ ومع ذلك يدل على القياس من طريق
دلالة النص التي يسمى فحوى الخطاب في طريقها اي طريق دلالة النص
في هذه الصورة ان في النص ذكر الله تعالى هلاك قوم بناء على سبب
وهو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم امر بالاعتبار ليكف عن مثل
ذلك السبب لئلا يترتب عليه مثل ذلك الجزاء فالحاصل ان العلم بالعلة
يوجب العلم بالحكم فكذا في الاحكام الشرعية من غير تفاوت وهذا
المعنى يفهم منه من غير اجتهاد فيكون دلالة نص لا قياسا حتى لا يكون
اثبات القياس بالقياس قال الله تعالى في سورة الحشر ما ظننتم ان يخرجوا

وظنوا

وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا
وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين
فاعتبروا يا اولي الابصار فعلى تقدير ان يكون المراد بالاعتبار
الاتعاظ معناه اجتنبوا عن مثل هذا السبب لانكم ان اتيتم بمثله
يترتب على فعلكم مثل ذلك الجزاء فلما ادخل فاء التعليل على قوله
فاعتبروا جعلت القضية المذكورة علة لوجوب الاتعاظ وانما يكون
علة لوجوب الاتعاظ باعتبار قضية كلية وهي ان كل من علم بوجود
السبب يجب الحكم عليه بوجود المسبب حتى لو لم يقدر هذه القضية الكلية
لا يصدق التعليل لان التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلي
صادق فيكون في هذا الجزئي صادقا فاذا ثبت القضية الكلية ثبت
وجوب القياس في الاحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء
وهي للتعليل فيكون مفهوما بطريق اللغة فيكون دلالة نص لا قياسا
فلا يلزم الدور وهو اثبات القياس بالقياس ودلالة النص مقبولة
اتفاقا وانما الخلاف في القياس الذي يعرف فيه العلة استنباطا واجتهادا
نظرا اي نظير القياس وانما اورد هذا النظير هنا لانه لما ذكر ان في
القياس في الاحكام الشرعية اعتبار حسب الاعتبار في الامور
التي يتعظ بها اراد ان يبين كيفية الاعتبار في القياس في كيفية
استنباط العلة قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة بالنصب اي بيعوا
الحنطة ولما كان الامر للايجاب والبيع مباح يعرف انه قوله مثلا
بمثل اي يصرف الايجاب الى قوله مثلا بمثل كما في قوله تعالى فرهان مقبوضة
يصرف الايجاب الى القبض حتى يصير القبض شرطا للرهن فيكون هذه لحالة

شرطا والمراد بالمثل القدر لانه روى ايضا كيلا بكيل ثم قال الفضل
ربوا اي الفضل على القدر لانه فضل خال عن عوض فحكم النص وجوب
المساواة ثم الحرمة بناء على فوتها والداعي الى هذا الحكم القدر والجنس
اذ بهما يثبت المساواة صورة ومعنى فاذا وجدنا هذه العلة في
ساير المكيلات والموزونات اعتبرناها بالحنطة وايضا حديث
معاذ رضي الله عنه عطف على قوله فاعتبروا وحديثه ان النبي عم
لما بعث معاذا الى اليمن قال له بم تقضي قال بما في كتاب الله تع قال
فان لم تجد في كتاب الله تع قال اقضي بما قضى به رسول الله عليه السلام
قال فان لم تجد ما قضى به رسول الله قال اجتهد برأيي فقال
الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله وقد
روينا ما هو قياس عنه عليه السلام في اخر ركوع السنة وهو قوله
عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين وحديث قبلة الصايم
وعمل الصحابة به ومناظرتهم فيه اي في القياس اشهر من ان يخفى ثم
شرع في جواب الدلايل المذكورة على نفي القياس فقال ويكون
الكتاب تبيانا بمعناه لان التبيان متعلق بالمعنى والبيان
باللفظ ولما كان الثابت بالقياس ثابتا بمعنى النص يكون
النص دالا على حكم المقيس بطريق التبيان واما قوله تع ولا رطب
ولا يابس فكل شيء يكون في كتاب الله تع بعضه لفظا وبعضه معنى
فالحكم في المقيس عليه يكون موجودا في الكتاب لفظا والحكم في المقيس
يكون موجودا فيه معنى وفي ذلك تعظيم شان الكتاب وفي العمل به لفظا
ومعنى اي في العمل بالقياس تعظيم شان الكتاب وفي اعتبار نظمه في

في المقيس

في المقيس عليه واعتبار معناه في المقيس واما منكروا القياس فانهم عملوا بنظم
الكتاب فقط واعرضوا عن اعتبار فحواه واخراج الدرر المكنونة عن بحار
معناه وجهلوا ان للقران ظهرا وبطنا وان لكل حد مطلعا وقد وفق
الله تع العلماء الراسخين العارفين دقايق التاويل لكشف قناع
الاستتار عن جمال معاني التنزيل وانكاره عليه السلام لقياس بني
اسرائيل بناء على جهلهم وتعصبهم لا يقدح في قياسنا والعمل بالاصل
اي الاستصحاب عمل بلا دليل لان وجود الشيء او عدمه في زمان لا يدل
على بقائه فان الممكنات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود وقوله
لا اجد ليس امرا به اي بالعمل بالاصل بل بالعمل بالنص اي بل هو امر
بالعمل بالنص وهو خلق لكم ما في الارض جميعا فكل ما لم توجد حرمته
فيما اوحي الى النبي عليه السلام يكون حلالا بقوله تع خلق لكم ما في الارض
جميعا ونحن نقول ايضا بانه لا يجوز لنا ان نحرم شيئا مما في الارض
بطريق القياس فانه قياس في مقابلة النص والظن كاف للعمل جواب
عن قوله فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو تصرف في حقه تع بانه ولا نعمل
به اي بالقياس فيما لا يدرك بالعقل وهو جواب عن قوله ولا مدخل
للعقل في دركها **فصل** شرطه اي شرط القياس اعلم ان للقياس
اربعة شرايط اولها ان لا يكون حكم الاصل اي المقيس عليه
مخصوصا به اي بالاصل بنص كشهادة خزيمة والاحكام المخصوصة
بالنبي عليه السلام كتحليل تسع نسوة له وان لا يكون اي حكم الاصل
معدولا عن القياس هذا هو الشرط الثاني وهو ما لا يدرك
العقل كاعداد الركعات ويكون مستثنى عن سننه كاكل الناسي فانه

بينا في ركن الصوم اي العدول عن القياس باحد الامرين اما بان
لا يدرك العقل حكم الاصل اي لا يدرك علته وحكمته كاعداد الركعات
او يكون حكم الاصل مستثنى عن سنن القياس اي يكون عن طريقته المسلوكة
وقاعدته المستمرة كاكل الناسي فانه مستثنى عن سنن القياس وهو
تحقق الفطر من كل ما دخل في الجوف واذا كان مستثنى عن سننه لا يصح
القياس عليه فلا يصح قياس الاكل خطأ على الاكل ناسيا وكتقوم
المنافع في الاجارة فانه مستثنى عن سنن القياس لانه اي التقوم يعتمد
الاحراز والاحراز يعتمد البقاء ولا بقاء للاعراض وان منع استحالة
بقاء الاعراض فمثل هذه الاعراض اي المنافع لا شك في استحالة بقائها
فالقياس يقتضي عدم تقوم كل ما لا يبقى واذا كان مستثنى تقومها عن
سنن القياس لا يقاس تقوم المنافع في الغصب على تقومها في
الاجارة وان يكون المعدى حكما شرعيا هذا هو الشرط الثالث
وهو واحد مقيد بقيود كثيرة وهي هذه ثابتا باحد الاصول الثلثة
اي الكتاب والسنة والاجماع من غير تغيير الى فرع متعلق بالمعدى هو
نظيره اي الفرع يكون نظير الاصل ولا نص فيه اي في الفرع والمراد نص
دال على الحكم المعدى او عدمه لا مطلق النص فلا تثبت اللغة بالقياس
هذا تفريع قوله حكما شرعيا وانما لا تثبت اللغة بالقياس لما بينا في
الحقيقة والمجاز ان في الوضع قد لا يراعى المعنى كوضع الفرس والابل
ونحوهما وقد يراعى المعنى كما في القارورة والخمر لكن رعاية المعنى
انما هي للوضع لا لصحة الاطلاق حتى لا يطلق القارورة على الدن
لقرار الماء فيه برعاية المعنى لا ولو تم وضع هذا اللفظ بهذا المعنى

سائر الالفاظ كالخمر وضع لشراب مخصوص لمعنى وهو المخامرة فلا يطلق على
سائر الاشربة لانه ان اطلق مجازا فلا نزاع فيه لكن لا يحمل عليه مع ارادة
الحقيقة وان اطلق حقيقة فلا بد من وضع العرب كذا التزم التلويح و
لا يقال الذمي اهل للطلاق فيكون اهلا للظهار كالمسلم هذا تفريع
قوله من غير تغيير لان الحكم في الاصل وهو المسلم حرمة تنتهي بالكفارة و
في الذمي حرمة لا تنتهي بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته لها
وكذا تعليل الربوا بالطعم فانه يوجب في العدديات حرمة مطلقة وهي
في الاصل مقيدة بعدم التساوي حتى لو روعي القياس التساوي لا
يبقى الحرمة في الاصل وهي الحنطة والشعير والتمر والملح ولا يمكن رعاية
التساوي في العدديات لان التساوي في الاصل انما هو بالكيل
والعدديات ليست بمكيلة والتساوي بالعدد غير معتبر شرعا ولا
يصح قياس الخاطئ على الناسي في عدم الافطار هذا تفريع قوله الى فرع
هو نظيره لانه ليس نظيره لان عذره دون عذر النسيان ولا يصح ان
كان في الفرع نص هذا بيان تفريع قوله ولا نص فيه لانه ان كان موافقا
للنص فلا حاجة اليه وان كان مخالفا يبطل الضماير في قوله ان كان
وفي قوله فلا حاجة اليه وفي قوله يبطل يرجع الى القياس وان لا يغير
اي القياس حكم النص هذا هو الشرط الرابع فلا يصح شرطية التمليك
في طعام الكفارة قياسا على الكسوة لانها تغير حكم قوله تعالى فكفارته
اطعام عشرة مساكين وكذا اشتراط الايمان في كفارة اليمين قياسا
على كفارة القتل يخالف اطلاق النص وكذا السلم الحال قياسا على المؤجل
يخالف قوله عليه السلام الى اجل معلوم وايضا لم يجده اي الشافعي رحمه الله

كما هو في الاصل فهذا بيان ان في قياس جواز السلم الحال على المؤجل فسادين احدهما انه مغير للنص والثاني ان الحكم يتعدى كما هو في المقيس عليه بل عدي بنوع تغيير وقد بينا في الشرط الثالث بطلان هذا اذ في الاصل جعل الاجل خلفا عن وجود المعقود عليه ليتمكن من تحصيله فيه وهنا اسقطه فان قيل انتم غيرتم ايضا قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فانه يعم القليل والكثير فخصصتم من هذا النص العام فجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوي بالتعليل بالقدر اي قلتم ان علة الربوا هي القدر والجنس والقدر اي الكيل غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجري فيه الربوا فهذا التعليل مغير للنص وكذا في دفع القيم في الزكوة اي غيرتم النص وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة وغيره مما يدل على دفع عين ذلك الشيء دون القيمة وفي صرفها الى صنف واحد اي غيرتم النص الدال على صرفها الى جميع الاصناف وهو قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية بالتعليل بالحاجة اي قلتم ان العلة وجوب دفع الحاجة عن الفقير وهذا المعنى موجود في دفع القيم بل اكمل لان الدراهم والدنانير خلقت لتحصيل جميع الاشياء التي تمس بها الحاجة وفي دفع عين الواجب يندفع الحاجة الواحدة وربما لا يحتاج الفقير الى ذلك الشيء بل يحتاج الى غيرها وقد قلتم عد الاصناف لبيان مواقع الحاجة والعلة هي دفع الحاجة فيجوز الصرف الى صنف واحد يوجد فيه الحاجة فالتعليل بالحاجة في الصورتين مغير حكم النص وفي جواز غير لفظ تكبير الافتتاح اي غيرتم النص وهو قوله تعالى

وربك فكبر بالتعليل بان المراد تعظيم الله تعالى فيجوز باي لفظ كان نحو الله اجل ونحوه وفي ازالة الخبث بغير الماء اي غيرتم النص وهو قوله عليه السلام الماء طهور وقوله عليه السلام حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء قلنا المراد التسوية بالكيل وهو لا يتصور الا في الكثير لان المراد التسوية الشرعية في قوله عليه السلام الا سواء بسواء والتسوية المعتبرة شرعا في المطعومات التسوية بالكيل وهي لا يتصور الا في الكثير فلا نم انه يعم القليل والكثير كما يقال لا تقتل حيوانا الا بالسكين يدل ان معناه لا تقتل حيوانا من شانه ان يقتل بالسكين الا بالسكين فقتل حيوان لا يقتل بالسكين كالقمل والبراغيث لا يدخل تحت النهي وانما كان تغييرا اذا كان الاصل واجبا لعينه وليس كذلك فان الصدقة حلت مع وسخها ضرورة دفع الحاجة وهي مختلفة فلا بد من جواز دفع القيم اي انما كان التعليل في دفع القيم تغييرا للنص اذا كان الاصل وهو الشاة مثلا واجبا للفقير لعينه وليس كذلك فان الزكوة عبادة محضة لا حق للعباد فيها وانما هي حق الله تعالى لكن سقط حقه في صورة ذلك الواجب باذنه بدلالة النص لانه وعد ارزاق الفقراء بقوله الا على الله رزقها ثم اوجب على الاغنياء مالا مسمى ثم امر باداء تلك المواعيد وهي الارزاق المختلفة من ذلك المسمى ولا يمكن ذلك الاداء الا بالاستبدال فيكون متضمنا للامر بالاستبدال كالسلطان يعد مواعيد مختلفة ثم يأمر بعض وكلائه باداءها من مال معين عنده يكون اذنا بالاستبدال فكذا ههنا فثبت هناك حكمان جواز الاستبدال وصلاحيته على الشاة

لان تكون مصروفة الى الفقراء فالحكم الاول يثبت بدلالة النص واما الحكم
الثاني المستفاد من قوله في خمس من الابل السايمة شاة فقد علّلناه
بالحاجة فان الصدقة مع وسخها حلّت لهذه الامة لاجل الحاجة بعد
أن لم يكن في الامم الماضية فاذا كانت عين الشاة صالحة للصرف الى
الفقير للحاجة يكون قيمتها صالحة ايضا بهذه العلة فالتعليل وقع
في هذا الحكم وليس فيه تغيير النص بل يكون التغيير في الحكم الاول ثابت
بالنص لا بالتعليل فيكون التغيير النص بالنص مجتمعا مع التعليل
في حكم اخر ليس فيه تغيير النص وهذا معنى قول فخر الاسلام رحمه الله
فصار التغيير مجامعا بالنص لا بالتعليل وقد قال ايضا فصار صلاح
الصرف الى الفقير بعد الوقوع لله تعالى بابتداء اليد ليصير مصروفا الى
الفقراء بدوام يده حكما شرعيا في الشاة فعلّلناه بالتقوم
وعدّيناه الى ساير الاموال معناه ان الصدقة يقع لله تعالى بابتداء
يد الفقير قال عليه السلام الصدقة يقع في كف الرحمن قبل ان يقع في كف
الفقير ففي حال ابتداء يد الفقير يقع لله تعالى وفي حال بقائه الفقير
يصير للفقير فقوله صلاح الصرف اي صلاح المحل وهو عين الشاة مثلا
للصرف الى الفقير وقوله ليصير علة غايته للصلاح اي صلاحية الشاة
للصرف الى الفقير ليصير مصروفا اليه بدوام يده فقوله الى الفقير يتعلق
بالصرف وبابتداء اليد يتعلق بالوقوع وليصير يتعلق بالصلاح وبدوام
يده يتعلق بقوله مصروفا وقوله حكما شرعيا خبر صار فهذا الحكم هو الحكم
الثاني المذكور في قوله ان الصدقة واقعة في الابتداء لله تعالى وفي
البقاء مصروفة الى الفقير بيانه ان الصدقة ليست في الابتداء حق الفقير

للتعليل في

المراد من فخر الاسلام بزدوي

حق

96

حق يلزم تغييره من غير اذنه وهذه المسئلة مع العبارة من مشكلات كتب اصحابنا
في الاصول وذكر الاصناف لعد المصارف فان قوله تعالى انما الصدقات
للفقراء الاية ذكروا ان اللام للعاقبة لا للتمليك وانما يلزم تغيير النص
لو كان اللام للتمليك فيلزم في دفع ملك شخص الى شخص اخر وانما قلنا
ان اللام ليست للتمليك لان الصدقات والفقراء لا يمكن ان يراد
بهما الجمع لما عرفت ان حرف التعريف اذا دخل على الجمع يبطل الجمعية و
يراد الجنس وايضا في هذا المواضع لو اريد الجمع لكان المراد جمعا مستغرقا
فمعناه ان جميع الصدقات لجميع الفقراء والمساكين وهذا غير مراد
اجماعا اذ ليس في وسع احد ان يوزع جميع الصدقات على جميع الفقراء
بحيث لا يحرم واحد على انه ان اريد هذا يبطل مذهب الشافعي رح
واذا لم يكن الجميع مرادا كان المراد الجنس فيراد ان جنس الصدقة
لجنس الفقير والمسكين من غير ان يراد الافراد فيكون اللام للعاقبة
لا للتمليك الذي يوجب التوزيع على الافراد فيكون لعد المصارف و
والتكبير لتعظيم الله تعالى فاداء القيمة وذكر لفظ اخر يكونان في
معنى المنصوص اعلم ان بعض العلماء فرقوا بين الكبرياء والعظمة
فانه جاء في الاحاديث الالهية الكبرياء ردائي والعظمة ازاري
فالكبرياء صفته تعالى بمنزلة الرداء للانسان والعظمة بمنزلة الازار
فالاول ادل على الظهور والثاني على البطون فلا يكون الله اعظم
واجل بمعنى الله اكبر لكنا نقول قوله وربك فكبر لا يراد به قل الله اكبر
لانه لو قيل وربك قل الله اكبر لا يفيد معنى فمعناه وربك فعظم
اي قل او افعل ما فيه تعظيم الله تعالى والفرق الذي ذكروا بين

الكبرياء والعظمة لا يفيد لانه ليس في وسع العبد اثبات ذلك المعنى بل
في وسعه ذكر الله تعالى بالتعظيم والاجلال واثبات المعنى المشترك
بين التكبير والتعظيم والاجلال على انه ليس لبعض صفات الله تعالى
مزية على البعض لا سيما اذا كانت من جنس واحد فاذا كان المقصود
التعظيم فكل لفظ فيه التعظيم يكون في معنى الله اكبر وقوله فاداء
القيم راجع الى مسئلة دفع القيم وانما ذكره هيهنا لان فيه حمل مسئلة
التكبير معنى مشتركا وهو كونها في معنى المقصود فلذلك جمعها في سلك
واحد واستعمال الماء لازالة النجاسة فيجوز بكل ما يصلح لها اعلم انه
ان اورد الاشكال على قوله وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله
عليه السلام الماء طهور فغير وارد لانه لا يدل على ان غير الماء ليس
بطهور وان اورد على قوله حتيه واقرصيه ثم اغسليه بالماء فوارد
والجواب ان استعمال الماء ليس مقصودا بالذات وانما لا يزول الحدث
بسائر المايعات لكونه غير معقول في الاصل وهو الماء بخلاف الخبث
فان ازالته معقولة ولا يضر ان يلزمها امر غير معقول دفعا للحرج
وهو ان لا ينجس كل ما يصل اليه ولان الماء طهور طبعا فيزول
به كلاهما وغيره كالخل مثلا قالع يزول به الخبث لا الحدث فان
قيل لما كان ازالة الحدث غير معقولة وجب النية كالتيمم قلنا
يأتي الجواب في فصل المناقضة **فصل** العلة قيل المعرف ويشكل
بالعلامة اختلفوا في تعريف العلة فقال البعض هي المعرف اي ما
يكون دالا على وجود الحكم وقالوا العلل الشرعية كلها معرفات
لانها ليست في الحقيقة بمؤثرة بل المؤثر هو الله تعالى قلنا تدخل العلاقة

في

المنصوص في

لان من التقى الشوك النجس او قطع موضع النجاسة بالمقراض سقط عنه استعمال الماء ولو كان استعماله بالذات لم يسقط بدون العذر لكن الواجب ازالة العين النجسة
منحه

في تعريف العلة فلا يبقى الفرق بينهما لكن الفرق ثابت لان الاحكام
بالنسبة الينا مضافة الى العلل كالملك الى الشراء والقصاص الى القتل
وليست الاحكام مضافة الى العلامات كالرجم الى الاحصان فلا بد
من الفرق بين العلة والعلامة وقيل المؤثر وهي في الحقيقة ليست
بمؤثرة اعلم ان البعض عرفوا العلة بالمؤثر والمراد بالمؤثر ما به
وجود الشيء كالشمس للضوء والنار للاحراق والبعض ابطلوا
تعريف العلة بالمؤثر بانها في الحقيقة ليست بمؤثرة بل العلل الشرعية
كلها معرفات لان الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث والجواب عن
هذا انا قد ذكرنا ان الحكم المصطلح هو اثر حكم الله تعالى القديم فان
ايجاب الله قديم والوجوب حادث فالمراد من المؤثر في الحكم ليس انه
مؤثر في الايجاب القديم بل في الوجوب الحادث بمعنى ان الله تعالى
رتب الايجاب القديم الوجوب على امر حادث كالدلوك مثلا فالمراد
بكونه مؤثرا ان الله تعالى حكم بوجوب ذلك الاثر بذلك الامر كالقصاص
بالقتل والاحراق بالنار ولا فرق في هذا بين العلل العقلية و
الشرعية وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العلل
الشرعية كذلك وهم المعتزلة فعلى ان النار علة للاحراق عندهم
بالذات بلا خلق الله تعالى الاحتراق فان القتل العمد بغير حق علة
لوجوب القصاص ايضا عقلا وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة
مؤثرة بمعنى انه جرت العادة الالهية بخلق الاثر عقيب ذلك
الشيء فيخلق الاحتراق عقيب مماسة النار لا انها مؤثرة بذاتها
يجعل العلل الشرعية كذلك بانه حكم انه كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه

الوجوب حسب وجود الاحتراق عقيب مماسة النار فان المتولدات بخلق
الله تعالى عند اهل السنة على ما عرف في الكلام الا انه يقال بالنسبة اليها
فان الاحكام تضاف الى الاسباب في حقنا فانا مبتلون
بنسبة الاحكام الى الاسباب الظاهرة فيجب القصاص بالقتل وان
كان في الحقيقة المقتول ميت باجله ففي ظاهر الشرع الاحكام مضافة
الى الاسباب فهذا معنى كونها مؤثرة وقيل الباعث لا على سبيل
الايجاب بعض الناس عرفوا العلة بالباعث يعني ما يكون
باعثا للشارع على شرع الحكم كما في قولك جئتك لاكرامك الاكرام باعث
على المجيء والقتل العمد باعث للشارع على شرع القصاص صيانة
للنفوس وقوله لا على سبيل الايجاب احتراز عن مذهب المعتزلة فان
العلة توجب على الله تعالى شرع الحكم عندهم على ما عرف ان الاصلح للعباد
واجب على الله تعالى عندهم اي المشتمل على حكمة مقصودة للشارع في
شرعية الحكم هذا تفسير الباعث لا على سبيل الايجاب فالمراد من
الحكمة المصلحة والمراد من كونه مشتملا على الحكمة ان يترتب الحكم على
هذه العلة تحصيل للحكمة فان العلة لوجوب القصاص القتل العمد
العدوان لا يتصور اشتماله على الحكمة الا بهذا المعنى من جلب
نفع الى العباد او دفع ضرر اي عن العباد وهذا مبني على
ان افعال الله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا مع ان الاصلح لا
يكون واجبا عليه تعالى خلافا للمعتزلة وما ابعد عن الحق قول من
قال انها غير معللة بها فان بعثة الانبياء عليهم السلام
لاهتداء الخلق واظهار المعجزات لتصديقهم فمن انكر التعليل فقد انكر

النبوة وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله وما
امروا الا ليعبدوا الله وامثال ذلك كثيرة في القران ودالة على ما قلنا
وايضا لو لم يفعل لغرض اصلا يلزم العبث ودليلهم انه ان
فعل لغرض فان لم يكن حصول ذلك الغرض اولى به من عدمه
امتنع منه فعله وان كان اولى به كان مستكملا به فيكون ناقصا
وقد قيل عليه انه انما يكون مستكملا به لو كان الغرض راجعا
اليه وهنا راجع الى العبد واجابوا عن ذلك بان تحصيل مصلحة العبد
وعدمه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا له وداعيا الى
الفعل لانه يلزم الترجيح من غير مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه
يكون فعله اولى فيلزم الاستكمال اقول هذا الجواب غير مرضي
لانا لا نم انه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا وداعيا و
لانم الترجيح من غير مرجح لم لا يجوز ان يكون الاولوية بالنسبة الى
العباد مرجحا وكون العلة هكذا يسمى مناسبة اي كونها بحيث
تجلب النفع الى العباد او يدفع الضرر عنهم يسمى مناسبة والوصف
المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا وقد قال القاضي الامام ابو زيد
رحمه الله المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول وقد ذكروا
ان المناسب اما حقيقي واما اقناعي فالحقيقي اما لمصلحة دينية
كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق فالوصف المناسب كالدلوك
وشهود الشهر والحكم وجوب الصلوة والصوم والحكمة رياضة
النفس وقهرها او دنيوية وهي اما ضرورية وهي حكمة حفظ
النفس والمال والنسب والدين والعقل فهذه الخمسة هي الحكمة والمصلحة

في شرعية القصاص و الضمان وحد الزنا والجهاد وحرمة المسكرات
والوصف المناسب هو القتل العمد العدوان والسرقة والغصب
مثلا والزنا وحربية الكافر والاسكار واما محتاج اليها كما في تزويج
الصغيرة فالوصف المناسب هو الصغر والحكم شرعية التزويج و
الحكمة والمصلحة كون المولية تحت الكفو وهذه المصلحة ليست
ضرورية لكنها في محل الحاجة لانه يمكن ان يفوت الكفو لا الى بدل
واما ان لا يكون ضرورية ولا محتاجا اليها بل للتحسين كحرمة القاذورات
فانها حرمت لنجاستها وعلو منصب الآدمي فلا يحسن تناولها
والاقناعي ما يتوهم انه مناسب ثم اذا تؤمل يظهر خلافه كنجاسة
الخمر لبطلان بيعها فمن حيث انها نجسة تناسب الازلال والبيع
يقتضي الاعزاز لكن معنى النجاسة كونها مانعة من صحة الصلوة و
هذا لا يناسب بطلان البيع والحكمة المجردة لا تعتبر في كل فرد
لخفائها وعدم انضباطها بل في الجنس فيضاف الحكم الى وصف
ظاهر منضبط يدور معها اي يدور الوصف مع الحكمة او يغلب وجودها
اي وجود الحكمة عنده اي عند الوصف والمراد ان ترتب الحكم على
الوصف يكون محصلا للحكمة دائما او في الاغلب كالسفر مع المشقة
ليس المراد ان المشقة هي الحكمة بل الحكمة هي دفع الضرر ودفع الضرر انما
يتحقق في صورة وجود الضرر ودفع الضرر لا يتحقق الا وان يكون
المشقة موجودة ثم المشقة غالبة الوجود في السفر فترتب الحكم و
هو الرخص على الوصف وهو السفر يكون محصلا للحكمة التي هي دفع الضرر
في الاغلب وهنا ابحاث الاول الاصل في النصوص عدم التعليل

عند

عند البعض الا بدليل كما قال عليه السلام الهرة ليست بنجسة لانها من
الطوافين والطوافات عليكم فتعليله عليه السلام دل على ان هذا
النص معلل وان عدم نجاستها معلل بالطواف لان النص موجب
بصيغته لا بالعلة ولان التعليل بكل الاوصاف ممتنع و بالبعض
محتمل وعند البعض هي معللة بكل وصف الا بمانع لان كل وصف
صالح لهذا اي للتعليل والنص مظهر للحكم والعلة داعية جواب
عن قوله ان النص موجب للحكم بصيغته لا بالعلة اي نعم النص موجب
للحكم بصيغته بمعنى انه مظهر للحكم بصيغته لا انه داع بل الداعي
الى الحكم هو العلة والتعليل لاثبات الحكم في الفرع جواب
آخر عن قوله ان النص موجب للحكم بصيغته اي نعم النص موجب للحكم بصيغته
في الاصل لا في الفرع بل في الفرع موجب الحكم بسبب العلة ونحن
انما نعلل لاثبات الحكم في الفرع لا في الاصل وعند الشافعي رحمه الله
معللة لكن لا بد من دليل مميز لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر
فلو علل بكل وصف يلزم التعدية و عدمها وعندنا لا بد مع ذلك اي مع
ما قال الشافعي رح من الدليل على ان هذا النص معلل في الجملة لاحتمال
ان يكون من النصوص الغير المعللة نظيره في حديث الربوا ان قوله
يدا بيد يوجب التعيين وذلك من باب الربوا ايضا لانه لما شرط
تعيين احد البدلين احترازا عن الدين بالدين فانه عليه السلام
نهى عن بيع الكالئ بالكالئ اي النسية بالنسية شرط تعيين الآخر احترازا عن شبهة
الفضل فان للنقد مزية على النسية وقد وجدنا هذا الحكم متعديا
حتى لا يجوز بيع الحنطة بعينها بالشعير بغير عينه اجماعا وشرط الشافعي

التقابض في بيع الطعام بالطعام فاذا وجدناه معللا في ربوا النسيئة
نعلله في ربوا الفضل ايضا لانه اثبت منه لان الربوا هو الفضل
الخالي عن العوض وهو موجود حقيقة في ربوا الفضل كبيع قفيز من
الحنطة بقفيزين منها اما الربوا في النسيئة وهو بيع الحنطة بعينها
بشعير بغير عينه نسيئة فشبهة الفضل قائمة لا حقيقة الفضل فالحكم هذا
ما قالوا واعلم ان اشتراط هذا الشرط وهو كون هذا النص معللا
في الجملة في غاية الصعوبة لان التعليل ان توقف على تعليل آخر فالتعليل
الموقوف عليه ان توقف على تعليل آخر يلزم التسلسل وان لم يتوقف
يثبت ان بعض التعليلات لم يتوقف على هذا ويمكن ان يجاب
عن هذا بانا ما شرطنا في العلة التاثير وهو ان يثبت بالنص او
الاجماع اعتبار الشارع جنس هذا الوصف او نوعه في جنس هذا الحكم
او نوعه لا يثبت التاثير الا وان يثبت كون هذا النص من
النصوص المعللة لانه كلما يثبت اعتبار الشارع جنس الوصف
او نوعه في جنس الحكم او نوعه يثبت ان هذا النص من النصوص
المعللة الثاني يجوز ان تكون العلة وصفا لازما كالثمنية للزكوة
في المضروب عندنا فان الذهب والفضة خلقا ثمنا وهذا الوصف
لا ينفك عنهما اصلا حتى تجب الزكوة في الحلي وللربوا عنده وعارضا
كالكيل للربوا فان الكيل ليس بلازم حتى ان الحنطة والشعير فانهما
قد يباعان وزنا وجليا وخفيا كما يأتي واسما اي اسم جنس
كقوله عليه السلام في المستحاضة انه دم عرق انفجر وهذا في هنا اسم مع وصف
عارض الدم اسم جنس والانفجار وصف عارض وحكما كقوله عليه السلام

ارايت

100

ارايت لو كان على ابيك دين قاس النبي عليه السلام اجزاء الحج عن الاب
على اجزاء قضاء دين العباد عن الاب والعلة كونهما دينا وهو
حكم شرعي لان الدين لزوم حق في الذمة وقولنا في المدبر انه مملوك
تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يباع كام الولد فيه قياس
عدم جواز بيع المدبر على عدم جواز بيع ام الولد والعلة كونهما
مملوكين تعلق عتقهما بمطلق موت المولى وهذا حكم شرعي وانما
قلنا بمطلق موت المولى احترازا عن المدبر المقيد كقوله ان مت
في هذا المرض فانت حر ومركبا كالكيل والجنس وغير ذلك مركبة وهذا
ظاهر ومنصوصة وغير منصوصة كما يأتي **مسئلة** ولا يجوز التعليل
بالعلة القاصرة عندنا وعند الشافعي رح يجوز فانه جعل علة الربوا في الذهب
والفضة الثمنية فهي مقتصرة على الذهب والفضة غير متعدية عنهما اذ غير
الحجرين لم يخلق ثمنا والخلاف فيما اذا كانت العلة مستنبطة اما اذا
كانت منصوصة فتجوز عليتها اتفاقا لان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء
كان معقول المعنى او لا وانما يجوز التعليل للاعتبار اذ ليس للعبد بيان
علية احكام الله تع وما قالوا ان فائدة التعليل لا تنحصر في هذا اي في
الاعتبار وفائدته ان يصير الحكم اقرب الى القبول ليس بشيء اذ الفائدة
الفقهية ليست الا اثبات الحكم فان قيل التعدية موقوفة على التعليل
فتوقفه عليها دور قلنا يتوقف على علمه بان هذا الوصف حاصل في الغير
اي التعليل لا يتوقف على التعدية بل يتوقف التعليل على العلم بان
هذا الوصف حاصل في غير مورد النص واعلم ان كثيرا من العلماء
قد تحيروا في هذه المسئلة واستبعدوا مذهب ابي حنيفة رح فيها توهما

منهم ان الحق ان يتفكر اولاً في استنباط العلة ان العلة في الاصل ماهي فاذا
حصل غلبة الظن بالعلة فان كانت متعدية من الاصل اى حاصلة في
غير صورة الاصل يتعدى الحكم اليه والا يقتصر الحكم على مورد النص او مورد
الاجماع اما توقف التعليل على التعدية او على العلم بان العلة حاصلة
في غير الاصل فلا معنى له فاقول هذه المسئلة مبنية على اشتراط التاثير عند
ابي حنيفة رح وعلى الاكتفاء بالاخالة عند الشافعي رح ومعنى التاثير
اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه فان
كان الوصف مقتصرا على مورد النص غير حاصل في صورة اخرى لا يحصل
غلبة الظن بالعلية اصلا لان نوع العلة وجنسها لما لم يوجد في صورة
اخرى لا يدرى ان الشارع اعتبره او لم يعتبره وعند الشافعي لما كان
مجرد الاخالة كافيا لحصول الوقوف على العلية مع الاقتصار على مورد
النص فحاصل الخلاف انه اذا كان الوصف مقتصرا على مورد النص او
الاجماع يمتنع الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا خلافا
له فهذا الذي ذكرنا من مبنى الخلاف افاد على عدم صحة التعليل بالوصف
القاصر عندنا وصحته عنده وثمرة الخلاف انه اذا وجد في مورد النص
وصفان قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهد ان القاصر علة هل
يمتنع التعليل بالمتعدى ام لا فعنده يمتنع وعندنا لا فانه لا اعتبار
لغلبة الظن بعلية الوصف القاصر فانها مجرد وهم لا غلبة ظن فلا
يزاحم غلبة الظن بعلية الوصف المتعدى المؤثر كما ان توهم
ان لخصوصية الاصل تاثيرا في الحكم فهذا المعنى لا يمنع التعليل بالوصف
المتعدى المؤثر فكذا ههنا الا اذا كان الوصف القاصر ثبت عليته

بالنص

بالنص كقوله عم حرمت الخمر لعينها فح يثبت عليته ويكون مانعا من علية
وصف آخر فان قيل تعليلكم بالثمنية للزكوة في المضروب تعليل بالوصف
القاصر قلنا لا بل متعد الى الحلي فان قيل تعديته الى الحلي فان
قيل تعديته الى الحلي لا تدل على كونه وصفا مؤثرا وقد جعلتم هذه
المسئلة مبنية على التاثير قلنا معنى قولنا ان الثمنية علة الزكوة في
المضروب هو ان كون الذهب والفضة خلقا ثمنين دليل على انهما غير
مصروفين الى الحاجة الاصلية بل هما من اموال التجارة خلقة فيكونان
من المال النامي وتاثير المال النامي في وجوب الزكوة عرف شرعا
فمعنى كون الثمنية علة للزكوة ان الثمنية من جزئيات كون المال
ناميا فتكون علة مؤثرة باعتبار ان الشارع اعتبر جنسه في حكم
وجوب الزكوة فالعلة في الحقيقة النماء لا الثمنية **مسئلة** ولا
يجوز التعليل بعلة اختلف في وجودها في الفرع او في الاصل كقوله في الاخ انه
شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه كابن العم فانه ان اراد
عتقه اذا ملكه لا يفيده لان هذا الوصف غير موجود في ابن العم وان
اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا نزاع ذلك في الاخ وكقوله ان تزوجت زينب
فكذا تعليق فلا يصح بلا نكاح كما لو قال زينب التي اتزوجها طالق لانا
نمنع وجود التعليق في الاصل او ثبت الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف
في العلة كقوله في قتل الحر بالعبد عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب اي مكاتب
قتل وله مال يفي ببدل الكتابة وله وارث غير سيده فنقول العلة
في الاصل جهالة المستحق لا كونه عبدا **مسئلة** ولا يجوز بوصف يقع به
الفرق كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض البدل

فنقول اداء بعض البدل عوض مانع الثالث يعرف العلية بامور اولها
النص اما صريحا كقوله تعالى كيلا يكون دولة يقال صار الفيء دولة بينهم
يتداولونه بان يكون مرة لهذا ومرة لذلك وقوله تعالى لدلوك
الشمس وقوله فبما رحمة وغيرها من الفاظ التعليل او ايماء بان يرتب
الحكم على الوصف بالفاء وايّاما كان نحو السارق والسارقة فاقطعوا
وقوله عليه السلام لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا والحق ان
هذا صريح لان الفاء في مثل هذه الصورة للتعليل فصار كاللام فمعناه
لانه يحشر وكذا في لفظ الراوي نحو زنى ماعز فرجم او يرتب الحكم على المشتق
نحو اكرم العالم او يقع جوابا نحو واقعت امراتي في نهار رمضان
فقال اعتق رقبة او يكون بحيث لو لم يكن علة لم يفد نحو انها
من الطوافين والحق ان هذا صريح اذ كلمة ان اذا وقعت
بين الجملتين يكون لتعليل الاولى بالثانية كقوله تعالى وما ابرئ
نفسي ان النفس لامارة بالسوء ونظايره كثيرة فاما ان يكون
ان في مثل هذا الكلام للتعليل او يكون تقديره لان والحذف غير
الايماء ونحو ارايت لو كان على ابيك الحديث او يفرق في الحكم
بين شيئين بحسب وصف مع ذكرهما نحو للفارس سهمان وللراجل سهم
فانه فرق في الحكم بين الفارس والراجل بحسب وصف الفروسية و
ضدها فقوله مع ذكرهما اما ان يرجع الضمير الى ذكر الحكمين باعتبار
انه ذكر الفرق بين الشيئين في الحكم فيفهم الحكمان فيرجع الضمير اليهما
او يرجع الضمير الى الشيئين او ذكر احدهما اي احد الحكمين او احد
الشيئين نحو القاتل لا يرث فان تخصيص القاتل بالمنع من الارث مع

سابقة الارث يشعر بان علة المنع القتل او يفرق بينهما بطريق الاستثناء
نحو الا ان يعفون قال الله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن
وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون يكون علة فالعفو
لسقوط المفروض او بطريق الغاية نحو حتى يطهرن او بطريق
الشرط نحو مثلا بمثل فاذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم
فاختلاف الجنس يكون علة لجواز البيع واعلم ان في هذه المواضع
ان سلم العلية انما قال ان سلم العلية لان العلية في بعض هذه
المواضع غير مسلمة نحو واقعت امراتي لانه وان نسب الحكم الى المواقعة
لكن يمكن ان يكون العلة شيئا يشتمل عليه المواقعة كهتك حرمة الصوم
مثلا لكن بعض تلك العلل لا يمكن بها القياس اصلا نحو السارق
والسارقة لان السرقة ان كانت علة فكلما وجدت يثبت القطع
نصا لا قياسا وكذا في زنى ماعز ونحوه فاستخرجه وايضا النص
يدل على ترتب الحكم على تلك القضية في واقعت امراتي ونحوها
لا على كونها مناطا فانه يمكن ان يكون هتك حرمة الصوم وايضا
الغاية والاستثناء لا يدلان على العلية وثانيها الاجماع كاجماعهم
على ان الصغر علة لثبوت الولاية عليه في المال وثالثها المناسبة
وشرطها الملائمة وهي ان يكون على وفق العلل الشرعية والظن
ان المراد منه ان الشرع اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم
ويكفي الجنس البعيد هنا بعده ان يكون اخص من كونه متضمنا لمصلحة فان
هذا مرسل لا يقبل اتفاقا فكلمة هذا اشارة الى كونه متضمنا لمصلحة
لكن كلما كان الجنس اقرب كان القياس اقوى الاستقراء تعلق

الصغرى

بقوله ويكفي الجنس البعيد هنا والملائم كالصغر فانه علة لثبوت الولاية
عليه لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول عليه السلام
لطهارة سؤر الهرة بالطوف لما فيها من الضرورة فان العلة في
احدى الصورتين العجز وفي الاخرى الطوف فالعلتان وان
اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم
في احدى الصورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفان
لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو ... الحكم الذي
يندفع به الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات
حكم يندفع به الضرورة اي اعتبر الضرورة في حق الرخص وكما
يقال قليل النبيذ يحرم كقليل الخمر والعلة ان قليله يدعو الى كثيره
والشرع اعتبر جنس هذا في الخلوة مع الجماع وكذا حمل حد الشرب
على حد القذف فان الشرع اعتبر اقامة السبب الداعي مقام
المدعو اليه في الخلوة مع الجماع فان فيه اقامة السبب الداعي اي
الخلوة مقام المدعو اليه وقد قال علي رضي الله عنه في حد الشرب
اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفترين
ثمانون واذا وجد الملائمة يصح العمل ولا يجب عندنا بل يجب اذا كانت
مؤثرة فالملائمة كاهلية الشهادة في انه لا يصح العمل قبلها لا انه
يصح العمل بمجرد الملائمة والتاثير كالعدالة وعند بعض الشافعية
يجب بالملائم بشرط شهادة الاصل وهي ان يكون للحكم اصل معين
من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وعند البعض بمجرد كونه
مخيلا اي يقع في الخاطر ان هذا الوصف علة لذلك الحكم وهذا يسمى بالمصالح

فانه يجب العمل عند الشافعي

المرسلة

103

المرسلة اي الاوصاف التي يعرف عليتها بمجرد كونها مخيلا تسمى بالمصالح
المرسلة وتقبل عند الغزالي رحمه الله اي المصالح المرسلة فاعلم ان الوصف
المرسل نوعان نوع لا يقبل اتفاقا وهو الذي اعتبر الشرع جنسه الابعد
وهو كونه متضمنا لمصلحة في اثبات الحكم ونوع يقبل عند الغزالي وهو ان
الشرع اعتبر جنسه البعيد الذي هو اقرب من ذلك الجنس الابعد اذا
كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية كتترس الكفار باسارى المسلمين
فانه لم يوجد اعتبار الشارع الجنس القريب لهذا الوصف في الجنس القريب
لهذا الحكم اذ لم يعهد في الشرع اباحة قتل المسلم بغير حق لكن وجد
اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات واعلم انه قيد
المصلحة بكونها ضرورية قطعية كما لو تترس الكفار بجمع من المسلمين
ونحن نعلم انا ان تركناهم استولوا على المسلمين وقتلوهم ولو رمينا
الترس يخلص اكثر المسلمين اكثر المسلمين فيكون المصلحة ضرورية
لان صيانة الدين وصيانة نفوس عامة المسلمين داعية الى جواز
الرمي الى الترس وكونها قطعية وهي من المصلحة الضرورية ويكون
قطعية لان حصول المصلحة وهي صيانة الدين ونفوس المسلمين برمي
الترس قطعية لا ظنية كحصول المصلحة في رخص السفر فان السفر
مظنة المشقة ويكون كلية لان استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية
فخرج بقيد الضرورة ما لو تترس الكفار في قلعة بمسلم لا يحل رمي الترس
وبالقطعية ما لا نعلم تسلطهم ان تركنا رمي الترس وبالكلية ما اذا
لم يكن المصلحة كلية كما اذا كانت جماعة في سفينة فلو ثقلت السفينة فان
طرحنا البعض في البحر نجا الباقون لا يجوز طرحهم لان المصلحة غير كلية لانه على

على تقدير ترك الطرح لا يهلك الا جماعة مخصوصة وفي الترس لو تركنا الرمي
لقتلوا كافة المسلمين مع الاسارى والتاثير عندنا ان يثبت بنص
او اجماع اعتبار نوعه او جنسه في نوعه او جنسه اي نوع الوصف او
جنسه في نوع الحكم او جنسه فالمراد بالجنس هنا الجنس القريب كالسكر في
الحرمة هذا نظير اعتبار النوع في النوع وكقوله عليه السلام ارايت لو
تمضمضت الحديث هذا نظير اعتبار الجنس في النوع فان للجنس وهو
عدم دخول شيء في الجوف اعتبار في عدم فساد الصوم وكقياس
الولاية على الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة بالصغر نظير اعتبار
النوع في الجنس فان للنوع اعتبار في جنس الولاية لثبوتها في المال
على الثيب الصغيرة وكطهارة سؤر الهرة نظير الجنس في الجنس فان
لجنس الضرورة اعتبار في جنس التخفيف وقد يتركب بعض الاربعة
مع بعض فاستخرجه كالصغر مثلا فان لنوعه اعتبار في جنس الولاية
ولجنسه اعتبار في جنسها فان جنس العجز والولاية ثابتة على العاجز
كالمجنون مثلا وقس عليه البواقي والمركب ينقسم بالتقسيم العقلي
احد عشر قسما واحد منها مركب من الاربعة واربعة منها مركبة من
ثلثة وستة مركبة من اثنين ولا شك ان المركب من اربعة اقوى
الجميع ثم المركب من ثلثة ثم من اثنين ثم ما لا يكون مركبا وتسمي البعض
اولى الاربعة غريبا والثلاثة ملايما ثم لا بد من ان يكون له اصل
معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه ويسمى شهادة
الاصل وهي اعم من اولى الاربعة مطلقا اي شهادة الاصل اعم
من اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم لانه كلما وجد اعتبار نوع الوصف

ومن اعتبار جنس الوصف في نوع الحكم ح ح

او

107

او جنسه في نوع الحكم فقد وجد للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس
الوصف او نوعه لكن لا يلزم انه كلما وجد له اصل معين يوجد فيه
جنس الوصف او نوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في
نوع الحكم وبينها وبين اخيري الاربعة عموم وخصوص من وجه اي
قد يوجد شهادة الاصل بدون واحد من اخيري الاربعة وقد
يوجد واحد من اخيري الاربعة بدون شهادة الاصل وقد يوجدا
معا فالتعليل بها بدون الشهادة صحيح ويسمى عند البعض تعليلا
لا قياسا وعند البعض هو قياس ايضا واذا وجد شهادة الاصل
بدون التاثير لا يكون حجة عندنا ويسمى غريبا ايضا اعلم ان التعليل
ما ولي الاربعة لا يكون الا مع شهادة الاصل لما قلنا انها اعم فيكون
التعليل بكل منهما قياسا اتفاقا والتعليل باخيري الاربعة اذا وجد
مع شهادة الاصل يكون قياسا اتفاقا واذا وجد بدون شهادة الاصل فعند
البعض قياس وعند البعض لا ويسمى تعليلا لكنه مقبول اتفاقا وانما
الخلاف في تسميته قياسا وشهادة الاصل قد يوجد بدون الاوليين
لانها اعم من كل منهما مطلقا وقد توجد بدون اخيري الاربعة لانها
اعم من كل منهما مطلقا وقد توجد بدون اخيري الاربعة لانها اعم
من كل منهما من وجه فاذا وجدت بدون التاثير لا يقبل عندنا ويسمى
غريبا اي يسمى الوصف الذي يوجد في صورة يوجد فيها نوع الحكم من غير
تاثير يسمى غريبا والغريب نوعان احدهما مقبول وهو الوصف
الذي اعتبر نوعه في نوع الحكم والثاني مردود وهو الوصف الذي
يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم ان الشارع اعتبر

هذا الوصف اولا واما اعتبار التأثير لانه اي القياس امر شرعي فيعتبر
فيه اي في القياس اعتبار الشرع وهو ان يكون القياس بوصف
اعتبره الشرع او اعتبر جنسه ولان العلل المنقولة ليست الا مؤثرة
كقوله عليه السلام انها من الطوافين وقوله في المستحاضة انه دم
عرق انفجر ولانفجار الدم من العرق وهو النجاسة تاثير في وجوب الطهارة
وفي عدم كونه حيضا وفي كونه مرضا لازما فيكون له تاثير في التخفيف
وكقوله ارايت لو تمضمضت الحديث وغير ما مر من اقيسة الرسول عليه السلام
والصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وعلى هذا قلنا مسح فلا يسن
تثليثه كمسح الخف لان كونه مسحا مؤثر في التخفيف حتى لم يستوعب
محله واما قوله ركن فيسن تثليثه كما في ساير الاركان فغير معقول وكذا
جعلنا الصغر علة للولاية بخلاف البكارة وايضا قلنا صوم رمضان
متعين فلا يجب التعيين وقد ظهر تاثيره اي تاثير التعين في عدم
التعيين كما في الودايع والمغصوب فان رد الوديعة والمغصوب
واجب عليه ولا يجب عليه رد غير هذا ولما كان هذا الرد متعينا
لا يجب عليه تعيينه بان يقول هذا الرد هو رد الوديعة فان رد ما
مطلقا ينصرف الى الواجب عليه وهو رد الوديعة وفي النفل فانه
اذا نوى في غير رمضان صوما مطلقا ينصرف الى النفل لتعينه
وفي رمضان ينصرف الى صوم رمضان لتعينه فان فرض صوم رمضان
فيه كالنفل في غيره وبعض العلماء احتجوا بالتقسيم اي على العلية في
القياس وهو ان يقول العلة اما هذا او هذا او هذا والاخيران باطلان
فتعين الاول فان لم يكن حاصرا لا يقبل وان كان حاصرا بان

بعين

يثبت عدم علية الغير اي غير هذه الاشياء التي ترددها بالاجماع
مثلا اما قال مثلا لانه يمكن ان يثبت عدم علية الغير بالنص بعد ما ثبت
تعليل هذا النص بقيل كاجماعهم على ان علة الولاية اما الصغر او البكارة
فهذا اجماع على نفي ما عداهما وبتنقيح المناط وهو ان يبين
عدم علية الفارق ليثبت علية المشترك والفارق هو الوصف الذي
يوجد في الاصل دون الفرع والمشترك هو الوصف الذي يوجد فيهما و
علماؤنا رحمهم الله لم يتعرضوا لهذين فان على تقدير قبولهما يكون
مرجعهما الى النص او الاجماع او المناسبة وبالدوران وهو باطل
عندنا فسره بعضهم بانه وجود الحكم في كل صور وجود الوصف
وزاد بعضهم العدم عند العدم وشرط بعضهم قيام النص في الحالين
اي حال وجود الوصف وعدمه ولا حكم له نظيره ان المرء اذا قام الى
الصلوة وهو متوضئ لا يجب الوضوء واذا قعد وهو محدث يجب فعلم
ان الوجوب داير مع الحدث فانا قد وجدنا وجوب الوضوء دايرا
مع الحدث وجودا وعدما والنص موجود في الحالين حال وجود الحدث
وحال عدمه ولا حكم له لان النص يوجب انه كلما وجد القيام وجب
الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر واما
عندنا فلان الاصل هو العدم كما مر في مفهوم المخالفة وموجب
النص غير ثابت في الحالين اما حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب
انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت
واما حال وجود الحدث فلانه ينبغي انه اذا لم يقم الى الصلوة مع
وجود الحدث لا يجب الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فلان

مطلب الدوران

اي الصلوة مع

هذا الحكم هو مدلول النص و اما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان
كان بناء على العدم الاصلي لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجاز افعلم ان هذا
علية الحدث اذ لولا ذلك لما تخلف الحكم عن النص اصلا وقوله لا
يقضي القاضي وهو غضبان فانه يحل القضاء وهو غضبان عند
فراغ القلب ولا يحل عند شغله بغير الغضب ثم اعلم ان علل الشرع
امارات فلا حاجة الى معنى يعقل قلنا نعم في حقه تعالى اما في حق العباد
فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل كنسبة الملك الى البيع و
القصاص الى القتل فانه يجب القصاص مع ان المقتول ميت باجله
فلا بد من التمييز بين العلل والشروط والوجود لا بد اعلى العلية
لانه قد يقع اتفاقا وقد يقع في العلامة ولا يشترط لها ايضا اي
لا يشترط الوجود عند الوجود للعلية لان التخلف لمانع لا يقدح في كمال
العلة عين ذلك الوصف عند القائل بتخصيصها وذلك الوصف مع
عدم المانع عند من لا يقول به اعلم ان تخلف الحكم عن العلة لمانع
لا يقدح في العلية اما عند القائلين بتخصيص العلة فلان الشيء يمكن
ان يكون علة لحكم والحكم يتخلف عنه لمانع وهذا التخلف لا يقدح في العلية
واما عند من لا يقول بتخصيص العلة فان العلة مجموع ذلك الوصف
مع عدم المانع فالوصف يكون جزءا للعلة فمعنى قولنا ان التخلف
لمانع لا يقدح في كون الوصف جزءا للعلة ولا يشترط العدم عند
العدم لانه قد يوجد بعلة اخرى وقيام النص في الحالين ولا حكم
له امر لا يوجد الا نادرا فكيف يجعل اصلا في باب القياس وايضا
هو غير مسلم في اية الوضوء لانه ثبت الحدث في الخلف ذكر في الاصل

فلا بد منه بيانه
عند الوجود
فيه ان التخلف لمانع لا يقدح
بالنص لان ذكر الحدث

ولان

ولان المعنى اذا قمتم من مضاجعكم والنوم دليل الحدث ولما كان
الماء مطهرا دل على قيام النجاسة فاكتفى فيه اي في الماء يعني في
ايجاب الوضوء بدلالة النص اي على وجود الحدث واختار في
التيمم التصريح اي بوجود الحدث وهو قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط
اي قوله فتيمموا وايضا فيه اي في النص اشارة الى ان الوضوء
عند عدم الحدث سنة لكونه ايثارا بظاهر الامر وعند الحدث واجب
بخلاف الغسل فانه ليس بسنة لكل صلوة هذا وجه آخر لترك التصريح
بالحدث في الوضوء والتصريح به في التيمم والغضب لا يوجد بدون شغل
القلب ولا يحل القضاء الا بعد سكونه هذا منع لقوله فانه لقوله
يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب كما ذكر ان النص قائم
في الحالين ولا حكم له ممنوع واما حال وجود الوصف فانه لا يحل
القضاء الا بعد سكون الغضب كما ذكر في المتن واما حال عدم
الوصف وهو غير مذكور في المتن فعندنا لا دلالة للنص على عدم الحكم
عند عدم الوصف وكذا عند من يقول بالمفهوم لان من شرائط
مفهوم المخالفة ان لا يثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت وقد
ذكرتم ان القضاء لا يحل عند اشتغال القلب بغير الغضب فيثبت
التساوي بين المنطوق والمسكوت فلم يوجد شرط صحة مفهوم المخالفة
فلا يكون النص ح دالا على عدم الحكم عند عدم الوصف فبطل قوله
ان النص قائم في الحالين ولا حكم له **فصل** لا يجوز التعليل لاثبات
العلة كاحداث تصرف موجب للملك اي لا يجوز بالقياس احداث
تصرف يكون علة لثبوت الملك وقولنا للجنس بانفراده يحرم النساء

او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا

بالنص وهو نهى عن الربوا والريبة جواب اشكال وهو انكم اثبتم
بالقياس شيئا هو علة لحرمة النساء وهو الجنس بانفراده اي بدون
الكيل والوزن فاجاب فان هذا بالنص وهو قول الراوي نهى النبي عم
عن الربوا والريبة والريبة الشك والمراد بالريبة هنا شبهة
الربوا ثابتة فيما اذا كان الجنس بانفراده موجودا وقد باع نسيئة
لان للنقد مزية على النسيئة وكون الاكل والشرب موجبا للكفارة
بدلالة النص وكذا القصاص في القتل بالمثقل عندهما اي ثابت
بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا يرد اشكالا وصفها بالجزاء اي
لا يجوز التعليل لاثبات صفة العلة كاثبات السوم في الانعام الى
ولاثبات الشرط او صفته كالشهود في النكاح هذا نظر اثبات
الشرط وكونهم رجالا او مختلطة نظر اثبات صفة الشرط
ولاثبات الحكم او صفته كصوم بعض اليوم نظير اثبات الحكم و
كصفة الوتر نظير اثبات صفة الحكم لان فيه نصب الشرع بالرأي
فلا يجوز ابتداء اما اذا كان له اصل فيصح كاشتراط التقابض في بيع
الطعام اي عند الشافعي رح فان له اي لاشتراط التقابض في بيع الطعام
عند الشافعي رح اصلا وهو الصرف لجوازه بدونه اصلا اي لجواز
البيع بدون التقابض عندنا اصلا وهو بيع ساير السلع
فاما اصلا ان لاشتراط التقابض عند الشافعي رح وان كان اثبات
الشرط فانه يوجد له اصل وهو الصرف وعدم اشتراطه عندنا كذلك
يوجد له اصل وهو بيع ساير السلع فالتعليل لا يصح الا للتعدية
هذا ما قالوا انما قلت هذا لاني نقلت هذا الفصل عن اصول

وشبهة الربوا

الامام فخر الاسلام ولم ادر ما مراده فان اراد ان القياس لا يجري
في هذه الامور اصلا فهذا لا يصح وقد قال في اخر الباب وانما انكرنا
هذه الجملة اذا لم يوجد له في الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد
فلا بأس به وان اراد انه لا يصح التعليل في هذه الامور الا اذا
كان لها اصل فلا معنى لتخصيص هذه الامور بهذا الحكم ولا فائدة
في تفصيلها بل يكفيه ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان له اصل وهذا
المعنى معلوم من تعريف القياس فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع
بعلة متحدة والحق في اثبات العلة انه ان ثبت ان علتها لمعنى
آخر يصلح للتعليل فلا شيء يوجد فيه ذلك المعنى يحكم بعليته لكن هذا
لا يكون اثبات العلة بالقياس لان العلة في الحقيقة ذلك المعنى
وان لم يثبت ذلك فلا لانه يكون تعليلا بالمرسل وهذا هو المختلف
فيه **فصل** القياس جلي وخفي فالخفي يسمى بالاستحسان
لكنه اعم من القياس الخفي فان كل قياس خفي استحسان وليس كل
استحسان قياسا خفيا لان الاستحسان قد يطلق على غير القياس
الخفي ايضا كما ذكر في المتن لكن الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر
الاستحسان اريد به القياس الخفي وهو دليل يقابل القياس الجلي
الذي يسبق اليه الافهام هذا تفسير الاستحسان وبعض الناس
تحيروا في تعريفه وتعريفه الصحيح هذا وهو انه دليل يقع في مقابلة
القياس الجلي وقوله الذي يسبق اليه الافهام تفسير للقياس الجلي وهو
حجة عندنا لان ثبوته بالدلائل التي هي حجة اجماعا ضمير وهو راجع
الى الاستحسان وقد انكر بعض الناس العمل بالاستحسان جهلا منهم

اصل ع

فان انكروا هذه التسمية فلا مشاحة في الاصطلاحات وان انكروه
من حيث المعنى فباطل ايضا لانا نعني به دليلا من الادلة المتفق عليها
يقع في مقابلة القياس الجلي ويعمل به اذا كان اقوى من القياس الجلي
فلا معنى لانكاره لانه اما بالاثر كالسلم والاجارة وبقاء الصوم
في النسيان واما بالاجماع كالاستصناع واما بالضرورة كطهارة
الحياض والابار واما بالقياس الخفي وذكروا له اي للقياس الخفي
قسمين الاول ما قوي اثره اي تاثيره الثاني ما ظهر صحته وخفي
فساده اي اذا نظرنا اليه بادنى النظر يرى صحته ثم اذا تامل
حق التامل علم انه فاسد وللقياس اي للقياس الجلي قسمين
ما ضعف اثره ثم ما ظهر فساده وخفي صحته فاول ذلك راجح على
على اول هذا اي القسم الاول من الاستحسان وهو ما قوي اثره
راجح على القسم الاول من القياس وهو ما ضعف اثره واعلم انا اذا
ذكرنا القياس نريد به القياس الجلي واذا ذكرنا الاستحسان
نريد به القياس الخفي فلا تنس هذا الاصطلاح لان المعتبر
هو الاثر لا الظهور وثاني هذا على ثاني ذلك اي القسم الثاني من ذلك في
القياس وهو ما ظهر فساده وخفي صحته راجح على القسم الثاني
من الاستحسان وهو ما ظهر صحته وخفي فساده فالاول وهو
ان يقع القسم الاول من الاستحسان في مقابلة القسم الاول من القياس
كسؤر سباع الطير فانه نجس قياسا على سؤر سباع البهائم طاهر
استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر والثاني وهو ان
يقع القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة القسم الثاني من القياس

كسجده

كسجدة التلاوة تؤدى بالركوع قياسا لان الله تعالى جعل الركوع مقام
السجدة في قوله تعالى وخر راكعا لا استحسانا لان الشرع امر بالسجود فلا يؤدى
بالركوع كسجود الصلوة فعملنا ههنا بالصحة الباطنة في القياس وهي
ان السجود غير مقصود ههنا وانما الغرض ما يصلح تواضعا مخالفة للمتكبرين
واعلم انهم جعلوا في هذه المسئلة كون السجود تؤدى بالركوع حكما ثابتا
بالقياس وعدمه حكما ثابتا بالاستحسان ولا ادري خصوصية الاول
بالقياس والثاني بالاستحسان فلهذا اوردت مثالا آخر وهو قوله
وكما اختلفا في ذراع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان لانهما اختلفا
في المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف وفي الاستحسان لا لانهما ما
اختلفا في اصل المبيع بل في وصفه وذا لا يوجب التحالف لكن عملنا بالصحة
الباطنة للقياس وهي ان الاختلاف في الوصف ههنا يوجب الاختلاف
في الاصل واعلم انه اذا اختلف المتعاقدان في ذراع المسلم فيه ففي
القياس يتحالفان وفي الاستحسان لا وذلك لانهما اختلفا في
المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف كما في المبيع فهذا قياس جلي
يسبق اليه الافهام ثم اذا نظرنا علمنا انهما ما اختلفا في اصل
المبيع بل في وصفه لانهما اختلفا في الذراع والذراع وصف لان
زيادة الذرع يوجب جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن واذا
كان الذراع وصفا والاختلاف في الوصف لا يوجب التحالف فهذا
المعنى اخفى من الاول فيكون هذا استحسانا والاول قياسا هذا
ما ذكروه واعلم انه لا دليل على انحصار القياس والاستحسان في هذين
الوجهين فلهذا اوردت الاقسام الممكنة عقلا وقلت وبالتقسيم

القسمين وعلى انحصار التعارض بينهما في هذين صح صح

وبالتقسيم العقلي ينقسم كل الى ضعيف الاثر وقويه وعند التعارض لا
يترجح الاستحسان الا في صورة واحدة وهي ان يكون القياس ضعيف
الاثر والاستحسان قوي الاثر اما في الصور الثلث الاخر فالقياس
راجح على الاستحسان ضعيفه اما اذا كان القياس قوي الاثر والاستحسان
ضعيف الاثر فواضح واما اذا كانا قويين فالقياس يترجح لظهوره
واما اذا كانا ضعيفين فاما ان يسقطا او يعمل بالقياس لظهوره
فلهذا اوردت الحكم المتيقن وهو ان الاستحسان لا يترجح على القياس
في هذه الصور الثلث ويترجح في صورة واحدة وان صحيح الظاهر و
الباطن وفاسدهما وصحيح الظاهر فاسد الباطن وبالعكس فالاول
من القياس يترجح على كل استحسان وثانيه مردود وبقي الاخيران فالاول
من الاستحسان اي صحيح الظاهر والباطن يترجح عليهما اي على قياس
صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وثانيه مردود اي ثاني الاستحسان
وهو فاسد الظاهر والباطن بقي الاخيران اي من الاستحسان وهما
صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه فالتعارض بينهما وبين اخيري
القياس ان وقع مع اختلاف النوع فما ظهر فساده بادي النظر
لكن اذا تؤمل تبين صحته اقوى مما كان على العكس اعلم ان التعارض
بين كل واحد من هذين القسمين من الاستحسان اي صحيح الظاهر فاسد
الباطن وعكسه وبين كل واحد من اخيري القياس ان وقع مع
اختلاف النوع وهذا في صورتين احدهما ان يعارض صحيح الظاهر
فاسد الباطن من الاستحسان من القياس فلا شك ان ما ظاهر
فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيهما ان يعارض فاسد

الظاهر

الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الباطن الظاهر فاسد الباطن
من القياس فلا شك ان ما ظاهر فساده بادي النظر لكن اذا تؤمل تبين
صحته اقوى مما كان على العكس سواء كان قياسا او استحسانا ومع
اتحاده ان امكن فالقياس اولى اي ان وقع التعارض بينهما مع اتحاد
النوع وهو ان يعارض استحسانا صحيح الظاهر فاسد الباطن قياسا لكن
كذلك او يعارض استحسانا فاسد الظاهر صحيح الباطن قياسا كذلك
يكون القياس راجحا في الصورتين وانما قلنا ان امكن لانا لم نجد
تعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة والظاهر انه اذا كان
الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة لان القياس
لا يكون صحيحا في نفس الامر الا وقد جعل الشرع وصفا من الاوصاف
علة الحكم بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او كلما وجد ذلك الوصف
بلا مانع يوجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك الوصف باحد الصفتين المذكورتين
في الفرع فيوجد الحكم فان كان القياس بهذه الصفة لا يعارضه قياس
صحيح سواء كان جليا او خفيا لانه لا يمكن ان يجعل الشرع وصفا
آخر علة لنقيض ذلك الحكم بالمعنى المذكور ثم يوجد هذا الوصف في الفرع
اذ لو كان كذلك يلزم حكم الشرع بالتناقض وهذا محال على الشارع تعالى وتقدس
فعلم ان تعارض قياسين صحيحين في الواقع ممتنع وانما يقع التعارض
لجهلنا بالصحيح والفاسد فالتعارض لا يقع بين قياس قوي الاثر
واستحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر والباطن
وبين استحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس فاسد الظاهر صحيح
الباطن وبين استحسان كذلك وما ذكروا من حيث القوة والضعف

فعند التحقيق داخل في هذا التفصيل ايضا لانه لا يخلو اما ان يكون صحيح الظاهر
او فاسد الظاهر وعلى كل من التقديرين لا يخلو من انه اذا تؤمل حق
التامل تبين صحته او تبين فساده واذا كانت القسمة منحصرة في
هذه الاقسام فقوي الاثر وضعيفه لا يخلو من هذه الاقسام قطعا
والمستحسن بالقياس الخفي يتعدى لا المستحسن بغيره نظيره ان في الاختلاف
في الثمن قبل قبض المبيع اليمين على المشتري فقط قياسا لانه المنكر وعليهما
قياسا خفيا لان البايع ينكر تسليم المبيع اي انما يحلف البايع لانه
ينكر وجوب تسليم المبيع بقبض ما هو ثمن في زعم المشتري وانما يحلف المشتري
لانه ينكر زيادة الثمن ولما كان هذا ظاهرا لم يذكره في المتن فيتعدى
الى الوارثين اي اذا اختلف وارثا البايع والمشتري في قدر الثمن
قبل قبض المبيع يحالف الوارثان والى الاجارة اي اذا اختلف
الموجر والمستاجر في مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة تحالفا
واما بعد القبض فثبوته بقوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة
قائمة تحالفا وترادا فلا يتعدى الى الوارث والى حال هلاك السلعة
والاستحسان ليس من باب تخصيص العلة على ما يأتي بعض الناس
زعموا ان الاستحسان من باب تخصيص العلة وليس كذلك لما ياتي في تخصيص
العلة ان ترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا **فصل** في
دفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات الواردة على العلل المؤثرة عنه
النقض وهو وجود العلة في صورة مع تخلف الحكم ودفعه باربع طرق اي *الجواب عنه يكون باربع طرق ح*
الاول منع وجود العلة في صورة النقض كخروج النجاسة علة للانتقاض
فنوقض بالقليل فيمنع الخروج فيه وكذا ملك بدل المغصوب يوجب ملكه اي

ملك

ملك المغصوب لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد فنوقض بالمدبر اي ان
كان ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب ففي غصب المدبر يكون كذلك
لكن الحكم متخلف لان المدبر غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم *مختلف ح*
فيمنع ملك بدله اي ملك بدل المغصوب بان يمنع في المدبر كون بدله
بدل المغصوب فانه ليس بدل العين بل بدل اليد الفائتة فان ضمان
المدبر ليس بدلا عن العين بل عن اليد الفائتة والثاني منع معنى العلة
في صورة النقض اي المعنى الذي صار العلة علة لاجله وهو بالنسبة
الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص كمسح الراس
مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف فنوقض بالاستنجاء فيمنع في الاستنجاء
المعنى الذي في المسح وهو انه تطهير حكمي غير معقول لا يسن في المسح *ولاجله اي لاجل انه تطهير حكمي غير معقول ح ح*
التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد اي التثليث في المسح
كما في التيمم ويفيد في الاستنجاء الثالث قالوا هو الدفع بالحكم وهو ان
يمنع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض وذكروا له امثلة خروج
النجاسة علة للانتقاض وملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب وحل
الاتلاف لاحياء المهجة لا ينافي عصمة المال كما في المخمصة فيضمن الجمل
الصائل فنوقض بالمستحاضة والمدبر ومال الباغي فاجاب فخر الاسلام
في الاولين بالمانع لكن هذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به وفي الثالث
بان لا نم ان حل الاتلاف ينافي العصمة في حال الباغي بل انما انتفت
للبغي اورد فخر الاسلام للدفع بالحكم ثلثة امثلة احدها خروج النجاسة
علة للانتقاض فنوقض بالمستحاضة ان خروج النجاسة موجود فيها بدون
الانتقاض وثانيها ان ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب فنوقض

بالمدبر فاجاب فخر الاسلام في الصورتين بانه انما تخلف الحكم في الصورتين
بالمانع فاقول هذا الجواب ليس دفعا بالحكم بل هو تخصيص العلة ونحن لا
نقول به ثم انها ان حل الاتلاف لاحياء المهجة لا ينافي العصمة كما في المخمصة
فانه ان اكل مال الغير في المخمصة لاحياء المهجة تجب الضمان فيضمن
لجمل الصايل فنوقض بمال الباغي ان العادل اذا اتلف مال الباغي
حال القتال لاحياء المهجة لا يجب الضمان فعلم ان حل الاتلاف لاحياء
المهجة ينافي العصمة فاجاب بانا لا نم ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال
الباغي فان عصمة مال الباغي لم تنتف بحل الاتلاف بل للبغي فاقول
الظاهر ان الحكم المدعى في الجمل الصايل وجوب الضمان او بقاء العصمة
ثم لا يكون هذه الصورة نظير الدفع بالحكم بل حاصل هذا المثال
ان المعلل ادعى حكما اصليا وهو العصمة مثلا فان الاصل في اموال
المسلمين العصمة وهي لا ترتفع الا بعارض وليس في المتنازع وهو
الجمل الصايل الا عارض واحد وهو حل الاتلاف وقد ثبت بالقياس
على المخمصة ان حل الاتلاف لا يصلح رافعا للعصمة فيبقى العصمة في الجمل
الصايل فيجب الضمان فنوقض بمال الباغي ان حل الاتلاف رافع
للعصمة في مال الباغي فاجاب بان رافع العصمة في مال الباغي ليس
حل الاتلاف بل الرافع البغي فهذا لا يكون دفعا بالحكم بل بيان ان
علة الحكم وهو ارتفاع العصمة في صورة النقض شيء آخر هذا معنى قوله
والضابط المنتزع من هذه الصورة ان المعلل اذا ادعى حكما
اصليا لا يرتفع الا بعارض كالعصمة هنا وليس في المتنازع الا عارض
واحد واثبت بالقياس ان هذا العارض لا يرفعه كما في المخمصة فنوقض

الحكم الاصلي وهو العصمة

بصورة

111

بصورة كمال الباغي مثلا فاجاب بان الرافع شيء آخر فهذا بيان ان
العلة للحكم في صورة النقض شيء آخر ويمكن ان يتكلف في ان يصير هذه
المسئلة نظير الدفع بالحكم ووجهه ان يراد بالحكم عدم منافاة حل الاتلاف
العصمة فهذا الحكم ثابت في الجمل الصايل قياسا على المخمصة فنوقض بمال
الباغي ان حل الاتلاف ثابت فيه وعدم منافاته العصمة غير ثابت
لان الثابت فيه منافاة حل الاتلاف العصمة غير ثابتة فيه لان العصمة
لم تنتف في مال الباغي بحل الاتلاف بل انما انتفت للبغي هذا غاية التكلف
ومع هذا لا يوجد النقض في هذه الصورة لان النقض وجود العلة مع
تخلف الحكم وحل الاتلاف لاحياء المهجة ليس علة لعدم منافاته العصمة
لثبوت حل الاتلاف في مال الباغي مع المنافاة فلا يكون نقضا فلاجل
هذه الفساد دخلت في الامثلة الثلاثة اورد مثالا آخر في المتن فقال
وانا اورد للدفع بالحكم مثالا وهو القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة
علة لوجوب الوضوء فيجب في غير السبيلين فنوقض بالتيمم اي في صورة
عدم القدرة على الماء يوجد القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة
ومع ذلك لا يوجب الوضوء فنمنع عدم وجوب الوضوء فيه الوضوء
فيه لكن التيمم خلف عنه معناه انا لا نم عدم وجوب الوضوء في
صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه الرابع
الدفع بالغرض نحو خارج نجس فيكون ناقضا فنوقض بالاستحاضة فنقول
الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما فانه حدث ثمه لكن اذا استمر
يصير عفوا فكذا هنا ثم اعلم انه ان تيسر الدفع اي دفع النقض بهذه
الطرق فيها والا فان لم يوجد في صورة النقض مانع فقد بطل العلة

فاجاب بان منافاة حل الاتلاف العصمة صح

وان وجد المانع فلا لكن بعض اصحابنا يقولون العلة توجب هذا الحكم لكن
تخلف الحكم لمانع فهذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به بل نقول انما عدم
الحكم لعدم ما هو العلة حقيقة فنجعل عدم المانع جزءا للعلة او شرطا
لها ثم الخلاف في جواز التخصيص القياس على الادلة اللفظية والثابت
بالاستحسان عطف على قوله القياس على الادلة اللفظية فانه مخصوص
عن القياس ولان التخلف قد يكون لفساد العلة وقد يكون لمانع
كما في العلل العقلية وقد ذكروا ان جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة المسطور
في كتبنا انه ذكر القائلون بتخصيص العلة ان الموانع خمسة لكني عدلت
عن هذه العبارة لما سيأتي مانع من انعقاد العلة كانقطاع الوتر
في الرمي وكبيع الحر او من تمامها كما اذا احال شيء فلم يصب السهم
وكبيع ما لا يملكه او من ابتداء الحكم كما اذا اصاب فدفعه الدرع
وكخيار الشرط او من تمامه كما اذا اندمل بعد اخراج السهم والمداواة
وكخيار الرؤية او من لزومه كما اذا جرح واستوحش صار طبعا
له وامن وكخيار العيب فالتخصيص ليس في الاولين بل في الاخر
لان التخصيص ان يوجد العلة ويتخلف الحكم لمانع فالمانع ما يمنع
الحكم بعد وجود العلة ففي الاولين من الصور الخمس ليس كذلك لان
العلة لم توجد فيهما وفي الثلث الاخر العلة موجودة والحكم متخلف
لمانع فتخصيص العلة مقصور على الثلث الاخر فلهذا لم يقل في المتن
ان الموانع خمسة بل قال ما يوجب عدم الحكم خمسة والفرق بين
الخيارات ان في خيار الشرط قد وجد السبب وهو البيع والخيار
دخل على الحكم وهو الملك على ما عرف في فصل مفهوم المخالفة ان الخيار

ثبت

ثبت بالضرورة فدخوله على الحكم اسهل من دخوله على السبب لان دخوله
على السبب يوجب الدخول على السبب والحكم واذا كان داخلا على الحكم لم
يكن الملك ثابتا واما خيار الرؤية فان البيع صدر مطلقا من غير شرط
فاوجب الحكم وهو الملك لكن الملك لم يتم لعدم الرضى بالحكم عند عدم الرؤية
واما خيار العيب فانه حصل السبب والحكم بتمامه لتمام الرضى لانه قد وجد	الروية م
لكن على تقدير العيب يتضرر المشتري فقلنا بعدم اللزوم على تقدير العيب
ففي خيار العيب يتمكن المشتري من رد البعض لانه تفريق الصفقة
وهو بعد التمام وفي خيار الرؤية لا يتمكن لانه تفريق قبل التمام وذا
لا يجوز ولنا ان التخصيص في الالفاظ مجاز فنخص بها وترك القياس
بدليل اقوى لا يكون تخصيصا لانه ليس بعلة حينئذ ولان العلة في القياس
ما يلزم من وجوده وجود الحكم لاجماع العلماء على وجوب التعدية اذا	ان هذا التقييد وجب فعلم انه ص
علم وجود العلة في الفرع من غير تقييدهم بعدم المانع مع عدم المانع
حاصل عند وجود العلة فهو اما ركنها او شرطها اي عدم المانع اما
ركن العلة او شرطها فاذا وجد المانع فقد عدم العلة ثم عدمها قد يكون
لزيادة وصف كان البيع المطلق علة فاذا زيد الخيار فقد عدم
او لنقصانه كالخارج النجس مع عدم الخارج علة للانتقاض وهذا معدوم
في المعذور ومنه فساد الوضع وهو ان يترتب على العلة نقيض ما
يقتضيه لا شك ان ما ثبت تأثيره شرعا لا يمكن فساد الوضع فيه
وما ثبت فساد وضعه علم عدم تأثيره شرعا وسيأتي مثاله و
منه عدم العلة مع وجود الحكم وهذا لا يقدح لاحتمال وجوده بعلة
اخرى ومنه الفرق قالوا هو فاسد لانه غصب منصب التعليل وهذا انزاع

جدلي ولانه اذا ثبت علية المشترك لا يضره الفارق لكن ان اثبت في
الفرع مانعاً يفر وكل كلام صحيح في الاصل اذا اورد على سبيل الفرق
لا يقبل ينبغي ان يورد على سبيل الممانعة حتى يقبل كقول الشافعي في
اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فهذا تعليل ينفع في المناظرة
وهو ان كل كلام يكون في نفسه صحيحاً اي يكون في الحقيقة منعاً لعلة المؤثرة
اذا اورد على سبيل الفرق يمنع الجدلي توجيهه فيجب ان يورد على سبيل
المنع لا على سبيل الفرق فلا يتمكن الجدلي من رده كقوله الشافعي في
اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع فان قلت
بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق يمنع توجيه هذا الكلام
فينبغي ان نورده على هذا الوجه وهو ان حكم الاصل ان كان هو
البطلان فلام الاصل هنا بيع الراهن فان اراد ان الحكم فيه
البطلان فهذا ممنوع لان الحكم عندنا في بيع الراهن التوقف وان
كان التوقف اي ان كان حكم الاصل التوقف ففي الفرع ان (في الاعتاق)
ادعيتم البطلان لا يكون الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف
لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ وكقوله في العمد قتل آدمي مضمون
فيوجب المال كالخطاء فنقول ليس كالخطاء اذ لا قدرة فيه على المثل
اي في الخطاء على المثل لان المثل جزاء كامل فلا يجب مع قصور الجناية
وهو الخطاء فان اورد على هذا الوجه بما لا يقبله الجدلي فنورده
على سبيل الممانعة فتوجيهه هذا اي توجيه هذا الكلام على سبيل الممانعة
ان حكم الاصل وهو الخطاء شرع المال خلفاً عن القود وفي الفرع
مزاحمته اياه يعني المال شرع خلفاً عن القود لان حكم الاصل وجوب القود

لكن

لكن لم يجب لما قلنا فوجب خلفه وفي الفرع وهو العمد الحكم عند الشافعي مزاحمة
المال القود فلا يكون الحكمان متماثلين ومنه الممانعة فهي اما في نفس
الحجة لاحتمال ان يكون متمسكاً بما لا يصلح دليلاً كالطرد والتعليل
بالعدم ولاحتمال ان يكون العلة هذا بل غيره كما ذكرنا في قتل الحر
بالعبد واما في وجودها في الاصل او في الفرع كما مر واما في شروط
التعليل واوصاف العلة ككونها مؤثرة ومنه المعارضة واعلم ان
المعترض اما ان يبطل دليل المعلل ويسمى مناقضة او يسلمه لكن
يقيم الدليل على نفي مدلوله ويسمى معارضة وتجري في الحكم وفي علته
فالاولى تسمى معارضة في الحكم والثانية في المقدمة فقوله واعلم ان
المعترض هذا تقسيم الاعتراض على المناقضة والمعارضة لا تقسيم المعارضة فاذا
علل المعلل فللمعترض ان يمنع مقدمات دليله ويسمى هذا ممانعة فاذا
ذكر المنع سنداً يسمى مناقضة كما تقول ما ذكرت لا يصلح دليلاً لانه
طرد محض من غير تأثير الى آخر ما عرفت في الممانعة وله ان يسلم
دليله فنقول ما ذكرت من الدليل وان كان يدل على ما ذكرت
من المدلول لكن عندي ويقيم دليلاً على نفي مدلوله سواء كان المدلول
هو الحكم او مقدمة من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة في المقدمة
كما اذا اقام المعلل دليلاً على ان العلة للحكم هي الوصف الفلاني
فللمعترض ان لا ينقض دليله بل يثبت بدليل آخر ان هذا الوصف
ليس بعلة فهذا معارضة في المقدمة ثم شرع في تقسيم المعارضة في الحكم
فقال اما الاولى فاما بدليل المعلل وان كان بزيادة شيء عليه وهو
معارضة فيها مناقضة فان دل على نقيض الحكم بعينه فقلب كقوله صوم
فرض

ما ينفي ذلك المدلول و
في الحكم والثاني يسمى معارضة هو
رمضان

صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كالقضاء فنقول صوم
فرض فيستغنى عن التعيين بعد تعينه كالقضاء ولكن هذا ا
التعيين قبل الشروع وفي القضاء بالشروع اي تعيين الصوم
في رمضان تعيين قبل الشروع بتعيين الله تع وفي القضاء انما
يتعين بالشروع بتعيين العبد وكقوله مسح الرأس ركن فيسن
تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب
كغسل الوجه وان دل على حكم آخر يلزم منه ذلك النقيض يسمى عكسا
كقوله في الصلوة النفل عبادة لا يمضى في فاسدها فلا يلزم بالشروع
كالوضوء فنقول لما كان كذلك وجب ان يستوى فيه النذر والشروع
كالوضوء اعلم ان كل عبادة اذا افسدت تجب بالشروع فانها اذا
فسدت يجب المضي فيها كما في الحج فيلزم ان عبادة اذا افسدت لا يجب المضي
فيها لا يجب بالشروع فنقول لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة
لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر
كما في الوضوء فانه لا يمضى في فاسده ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم
استواء النذر والشروع في هذا الحكم والاول اقوى من هذا اي القلب
اقوى من العكس لانه جاء بحكم آخر وبحكم مجمل وهو الاستواء اي المعترض
جاء في العكس بحكم آخر وفي القلب جاء بنقيض حكم يدعيه المعلل فالقلب
اقوى لانه في العكس اشتغل بما ليس بصدده وهو اثبات الحكم الآخر
وفي القلب لم يشتغل بذلك وايضا جاء بحكم مجمل وهو الاستواء يحتمل
بطريقين والمعترض لم يبين ان المراد ايهما واثبات الحكم المبين
اقوى من اثبات الحكم المجمل وايضا الاستواء الذي في الفرع غير الاستواء

الذي

كغسل الوجه فنقول ركن فلا يسن تثليثه صح

الذي في الفرع هو في الاصل فهذا هو قوله ولانه يختلف في الصورتين ففي
الوضوء بطريق شمول العدم وفي الفرع بطريق شمول الوجود واما بدليل
آخر عطف على قوله فاما بدليل المعلل وهو معارضة خالصة وهو اما ان
يثبت نقيض حكم المعلل بعينه او بتغيير او حكما يلزم منه ذلك النقيض كقوله
المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول مسح فلا يسن تثليثه
كمسح الخف وهذا اي الوجه الاول من الوجوه الثلثة من المعارضة اقوى
الوجوه فقوله المسح ركن نظير الوجه الاول وكقولنا في صغيرة فتنكح
كالتي لها اب فيقال صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فلم
ينف مطلق الولاية بل ولاية بعينها لكن اذا انتفت هي ينتفي سايرها
بالاجماع اي لعدم القايل بالفصل فان كل من ينفي الاجبار بولاية
الاخوة ينفي الاجبار بولاية العمومة ونحوها فهذا نظير الوجه الثاني
من المعارضة وكالتي نعي اليها زوجها فنكحت وولدت ثم جاء الاول
فهو احق بالولد عنده لانه صاحب فراش صحيح فيقال الثاني صاحب
فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض
وان اثبت حكما آخر وهو ثبوت النسب من الزوج الثاني لكن يلزم
من ثبوته من الثاني نفيه من الاول فاذا ثبت المعارضة فالسبيل
الترجيح بان الاول صاحب فراش صحيح هو اولى بالاعتبار من كون الثاني
حاضرا واما الثانية فجوابها ما فيه معنى المناقضة وهو ان يجعل العلة
معلولا والمعلول علة وهي قلب ايضا وانما يرد هذا اذا كانت العلة
حكما لا وصفا لانه ان كان وصفا لا يمكن جعله معلولا والحكم علة نحو
الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة غاية

بتغيير صح

لا اب لها صغيرة صح

نظير الثالث من الوجه م

حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غايته وجب في الثيب
غاية ايضا فان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها يكون افحش فجزاؤها
يكون اغلظ فاذا وجب في البكر المائة يجب في الثيب اكثر من ذلك
وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم
والقراءة تكررت في ركعتي الاوليين فكانت فرضا في الاخريين
كالركوع والسجود فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم
يعني جعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب فنقول لا بل هذا بل رجم
الثيب علة لجلد البكر وانما تكرر الركوع والسجود في ركعتي الاوليين
لانه تكرر في ركعتي الاخريين والخلاص عن هذا اي التعليل بوجه لا
يرد عليه هذا القلب انه لا يذكر على سبيل التعليل بل يستدل
بوجود احدهما على وجود الاخر اذ ثبت المساواة بينهما نحو
ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب الصلوة والصوم
بالشروع تطوعا وفيه خلاف الشافعي رح فقالوا الحج انما يلزم
بالنذر لانه يلزم بالشروع فنقول الغرض الاستدلال من لزوم
المنذور على لزوم ما شرع لثبوت التساوي بينهما بل الشروع اولى
لانه لما وجب رعاية ما هو سبب القربة وهو النذر فلان يجب رعاية
ما هو القربة اولى ونحو الثيب الصغيرة يولى عليها في مالها فكذا في نفسها
كالبكر الصغيرة فيثبت اجبار الثيب الصغيرة على النكاح وفيه
خلاف الشافعي رح فقالوا انما يولى على البكر في مالها لانه يولى في نفسها
فنقول الولاية شرعت للحاجة والنفس والمال والبكر والثيب فيها سواء
اي لا نقول ان الولاية في المال علة للولاية في النفس بل نقول كلتاهما

شرعا للحاجة فيكونان متساويين فاذا ثبت احديهما ثبت الاخرى لان
حكم المتساويين واحد وهذه المساواة غير ثابتة في المسئلتين الاوليين
على ما ذكروا وهي مسئلتا رجم الكفار والقراءة في الشفع الاخير فاراد
ان يبين انه يمكن لنا في مسئلة الشروع في النفل وفي الثيب الصغيرة الخلاص
عن القلب لا يمكن للشافعي رح هذا في مسئلة الرجم والقراءة اما في مسئلة الرجم
والقراءة فلان الرجم والجلد ليسا بسواء في انفسهما لان احدهما قتل
والاخر ضرب ولا في شروطهما حيث يشترط لاحدهما ما لا يشترط للاخر
فلا يمكن الاستدلال بوجود احدهما على وجود الاخر واما مسئلة القراءة
فلان الشفع الاول والثاني ليسا بسواء في القراءة لان قراءة السورة
ساقطة في الشفع الثاني وايضا الجهر ساقط فيه فقوله على ما ذكروا اشارة
الى هذا ومنها خالصة فان اقام الدليل على نفي علية ما اثبته المعلل مقبولة
وان اقام على علية شيء اخر فان كانت قاصرة لا يقبل عندنا وكذا ان
كانت متعدية الى مجمع عليه كما يعارض مالك بان العلة الطعم والادخار
وهو متعد الى الارز وغيره فلا فائدة له الا نفي الحكم في الجص لعدم العلة
وهي لا تفيد ذلك لان الحكم قد يثبت بعلل شتى وان تعدى الى مختلف
فيه يقبل عند اهل النظر للاجماع على ان العلة احدهما فقط فاذا
ثبت احدهما انتفى الاخر لا عند الفقهاء لانه ليس لصحة احدهما تاثير
في فساد الاخر **فصل** في دفع العلل الطردية لما عرفت ان العلة نوعان
اما مؤثرة وهي المعتبرة عندنا واما علة تثبت عليتها بالدوران دون التاثير
وهي معتبرة عند البعض وليست بمعتبرة عندنا وتسمى علة طردية ففي هذا
الفصل نذكر الاعتراضات الواردة على القياس الطردية وهي اربعة الاول
بالعلة

القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل مع بقاء الخلاف وهو تجئ
المعلل الى العلة المؤثرة اى يجىء المعلل مضطرا الى القول بمعنى مؤثر يرفع
الخلاف ولا يتمكن الخصم من تسليمه مع بقاء الخلاف كقوله المسح ركن
في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول يسن عندنا ايضا لكن
الفرض بقدر الربع وهو اما ربع او اقل فالاستيعاب تثليث
وزيادة وان غير وقال يسن تكراره نمنع ذلك في الاصل بل المسنون
في الركن التكميل كما في اركان الصلوة بالاطالة لكون الغسل لما
استوعب المحل لا يمكن التكميل الا بالتكرار وهنا المحل متسع اى
في مسح الراس المحل وهو الراس متسع يمكن الاكمال بدون التكرار
على ان التكرار ربما يصير غسلا فيلزم تغيير المشروع فالاعتراض على التقدير
الاول قول بموجب العلة وعلى تقدير التغيير ممانعة فالحاصل ان نقول
ان اردتم بالتثليث جعله ثلاثة امثال الفرض فنحن القائلون به
لان الاستيعاب تثليث وزيادة وان اردتم بالتثليث التكرار
ثلاث مرات نمنع هذا في الاصل اى لا نم ان الركنية توجب هذا بل
الركنية توجب هذا الاكمال كما في اركان الصلوة فالاعتراض على
تقدير ان يراد بالتثليث جعله ثلاثة امثال الفرض يكون قولا بموجب
العلة وعلى تقدير التغيير وهو ان يراد بالتثليث التكرار فالاعتراض
ممانعة وكقوله فرض فلا يتادى الا بتعيين النية فنسلم موجبه لكن
الاطلاق تعيين وكقوله المرفق لا يدخل في الغسل لان الغاية لا تدخل تحت
المغيا قلنا نعم لكنه غاية للاسقاط فلا تدخل تحته الثاني الممانعة وهي اما
في الوصف اى يمنع الوصف الذي يدعي المعلل عليته كقوله في مسئلة الاكل

116

والشرب عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل والشرب كحد الزنا فلا نم
تعلقها بالجماع بل هي متعلقة بالفطر وكقوله في بيع التفاحة بالتفاحتين
انه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كالصبرة بالصبرة فنقول ان اراد المجازفة
بالوصف او بالذات بحسب الاجزاء فهي جائزة لجواز الجيد بالردى هذا دليل
على جواز المجازفة بالوصف ولجواز عند تفاوت الاجزاء هذا دليل على
جواز المجازفة بالذات بحسب الاجزاء وان اراد بها اى المجازفة بحسب المعيار
نخص بما يدخل فيه اى في المعيار واما في الحكم عطف على قوله وهي اما
في الوصف كما في هذه المسئلة ان ادعيت حرمة تنتهي بالمساواة فلا نم
امكانها في الفرع وان ادعيتها غير متناهية فلا نم في الصبرة فقوله كما في هذه
اشارة الى مسئلة بيع التفاحة بالتفاحتين فالممانعة في الحكم ان يمنع ثبوت
الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع وقوله فلا نم امكانها في الفرع اشارة
الى هذا او يمنع الحكم الذي يدعيه المعلل بالوصف المذكور في الاصل وقوله فلا نم
في الصبرة اشارة الى هذا وكقوله صوم فرض فلا يصح الا بتعيين النية
كالقضاء فنقول ابعد التعيين فلا نم في الاصل او قبله فلا نم في الفرع
اى ان ادعيتم انه لا يصح الا بتعيين النية قبل صيرورته متعينا فلا نم
هذا في المتنازع لان تعيين النية قبل صيرورته متعينا ممتنع في المتنازع
لان الصوم متعين في المتنازع بتعيين الشارع فلا يكون صحة الصوم
في المتنازع موقوفة على تعيين النية قبل صيرورته متعينا لانه يكون
صحة صوم رمضان ممتنعة وهذا باطل واما في صلاح الوصف للحكم فان
الطرد باطل عندنا كما مر واما في نسبة الحكم الى الوصف كقوله في الاخ لا
يعتق على اخيه لعدم البعضية كابن العم فلا نم ان العلة في الاصل هذا

اى لانم ان علة عدم عتق ابن العم هى عدم البعضية فان عدم البعضية ثم
لا يوجب عدم العتق لجواز ان يوجد علة اخرى للعتق بل انما لم يعتق ابن
العم لعدم القرابة المحرمة وكقوله لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع
الرجال لانه ليس بمال كالحد فلانم ان العلة فى الحد عدم المالية وكذا فى كل
موضع يستدل بالعدم على العدم فانه يمكن ان يقول عدم تلك العلة لا يوجب
عدم الحكم فان الحكم يمكن ان يثبت بعلة اخرى الثالث فساد الوضع وقد
مر تفسيره وهو فوق المناقضة اذ يمكن الاحتراز عنها بتغيير الكلام اما هو
فيبطل العلة اصلا فان المعلل اذا تمسك بالعلة الطردية ويرد عليها مناقضة
فربما بتغيير الكلام ويجعل علته مؤثرة فى بندفع المناقضة كما سياتى فى المناقضة
فى قوله الوضوء والتيمم طهارتان اما فساد الوضع فانه يبطل العلة بجملتها
اذ لا يندفع بتغيير الكلام كتعليلهم لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين
اى احد الزوجين الذميين اذا اسلم قبل الدخول فعند الشافعى رح بانت
فى الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلثة اقرا فقد جعل الاسلام علة
لايجاب الفرقة وعندنا يعرض الاسلام على الآخر فان اسلم فهى له
وان ابى يفرق بينهما فى الحال سواء كان قبل الدخول او بعده ولابقاء
النكاح مع ارتداد احدهما اى اذا ارتد احد الزوجين قبل الدخول بانت
فى الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلثة اقرا عند الشافعى رح فيجعل الردة
علة لبقاء النكاح بمعنى انه لا يجعلها قاطعة للنكاح وعندنا تباين فى الحال
سواء قبل الدخول او بعده ثم بين المتن يقيم الدليل على ان تعليله مقرون
بفساد الوضع بقوله فان الاسلام لا يصلح قاطعا للنعم والردة لا تصلح عفوا
وكقوله اذا حج باطلاق النية يقع عن الفرض بالاتفاق فكذا بنية النفل فان

بعض

بعض العلماء حملوا المطلق على المقيد فاما هذا فحمل المقيد فاما هذا على المطلق
وهو باطل وكقوله المطعوم شئ ذو خطر فيشترط لتملكه شرط زائد وهو
التقابض كالنكاح فانه يشترط له الشهود فيقال ما كان الحاجة
اليه اكثر جعله الله اوسع الرابع المناقضة وهى تلجئ اهل الطرد
الى المؤثرة كقوله الوضوء والتيمم طهارتان فيستويان فى النية فينتقض
بتطهير الخبث فيضطر الى ان يقول الوضوء تطهير حكمى كالتيمم بخلاف
تطهير الخبث فنقول نعم اى الوضوء تطهير حكمى بمعنى ان النجاسة حكمية
اى حكم الشرع بالنجاسة فى حق جواز الصلوة فجعلها كالحقيقة فيزيلها الماء كما
يزيل الحقيقة فهى غير معقولة الضمير يرجع الى النجاسة وهذا الجواب هو
الذى احاله فى فصل شرايط القياس الى فصل المناقضة لكن تطهير ما
بالماء معقول بخلاف التراب فلا يحتاج الى النية فى ذلك اى فى التطهير
فيحصل الطهارة سواء نوى او لم ينو بل فى صيرورته قربة اى يحتاج
الى النية فى صيرورة الوضوء قربة والصلوة تستغنى عنها اى عن
صيرورة الوضوء قربة كما فى ساير شرايط الصلوة بل يحتاج الى كون
الوضوء طهارة واما المسح فملحق بالغسل تيسيرا جواب عن سوال
مقدر وهو انكم قلتم ان الغسل تطهير معقول فلا يحتاج الى النية لكن
كالتيمم فاجاب بان مسح الراس ملحق بالغسل ووظيفة الراس كانت
هى الغسل لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح فيكون خلفا عن الغسل
فاعتبر فيه احكام الاصل فان قيل غسل الاعضاء الاربعة غير
معقول هذا اشكال على قوله لكن تطهيرها بالماء معقول قلنا لما
اتصف البدن بها اقتصر على غسل الاطراف فى المعتاد دفعا للحرج

وأُجرِيَ على الاصل في غير المعتاد كالمني والحيض اي لما اتصف البدن بالنجاسة
بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن لان الشرع لما حكم بسراية النجاسة
وليس بعض الاعضاء اولى بالسراية من البعض وجب غسل جميع
البدن لكن سقط البعض في المعتاد دفعا للحرج وبقي غسل الاعضاء
الاربعة التي هي امهات الاعضاء فلا يكون غسل الاعضاء الاربعة
غير معقول فلا يجب النية واعلم ان الامام فخر الاسلام رح ذكر ان
تغيير وصف محل الغسل من الطهارة الى الخبث غير معقول و
قوله في التنقيح فهي غير معقولة اشارة الى هذا ويرد عليهما انه لما
كان غير معقول لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في هذا الحكم و
قد ذكر في الهداية ان مؤثرية خروج النجاسة في زوال الطهارة امر
معقول فعلى تقرير الهداية لا يرد هذا الاشكال لكن يرد عليه اشكال
آخر وهو انه لما كان هذا الحكم معقولا ينبغي ان يقاس ساير المايعات
على الماء في تطهير الحدث كما قد قيس في تطهير الخبث وجوابه انه انما
قيس في الخبث باعتبار انها قالعة لا باعتبار انها مطهرة فلا يقاس
في الحدث واعلم انه يمكن التوفيق بين قول فخر الاسلام وصاحب
الهداية رحمهما الله ان مراد فخر الاسلام رح بكونه غير معقول ان
العقل لا يستقل بدركه ومراد صاحب الهداية بكونه معقولا انه اذا
علم ان هذا الوصف قد وجد وان الشرع قد حكم بهذا الحكم يحكم العقل
بان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وشرط صحة القياس كون
الحكم معقولا بهذا المعنى وهو اعم من الاول فاندفع عن قول فخر الاسلام
ما ذكرنا من الاشكال وهو انه يلزم ان لا يصح قياس غير السبيلين

على السبيلين وفي هذا الفصل فروع اُخَر طويتها مخافة التطويل

فصل في الانتقال اي الانتقال من كلام الى كلام آخر وهو انما يكون
قبل ان يتم اثبات الحكم الاول فلا يخلو اما ان ينتقل الى علة اخرى لاثبات
علته او لاثبات حكم آخر يحتاج اليه الحكم الاول او ينتقل الى حكم كذلك
اي حكم يحتاج اليه الحكم الاول والانتقال منحصر في هذه الاربعة لانه اما في
العلة فقط وهو على قسمين لاثبات علته وهو الاول او لاثبات
حكمه وهو الثاني حتى لو لم يكن لشيء منهما كان كلاما حشوا واما في الحكم
فقط وهو الرابع فلا بد ان يكون حكما يحتاج اليه الحكم الاول والا كان
كلاما حشوا واما فيهما فهو الثالث فيثبت بالعلة الاولى صحيح فالاول
صحيح كما اذا قال الصبي المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه سلط
على الاستهلاك فلما انكره الخصم احتاج الى اثباته فهذا لا يسمى انتقالا
حقيقة لان الانتقال ان يترك الكلام الاول بالكلية ويشتغل بآخر كما في
قصة الخليل صلوات الله عليه وانما اطلق الانتقال على هذا القسم لانه ترك
هذا الكلام واشتغل بكلام آخر وان كان هو دليلا على الكلام الاول وكذا
الثاني عند البعض لقصة الخليل حيث قال فان الله يأتي بالشمس من المشرق
ولان الغرض اثبات الحكم فلا يبالي باي دليل كان لا عند البعض
لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى يعد انقطاعا في عرف النظار واما
قصة الخليل فان الحجة الاولى وهو قوله ربي الذي يحيي ويميت كانت ملزمة
واللعين عارضه بامر باطل وهو قوله انا احيي واميت والخليل لما
خاف الاشتباه والتلبيس على القوم انتقل الى حجة لا يكون فيها اشتباه
اصلا والثالث كقولنا الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف

الى الكفارة اى ان اعتق المكاتب بنية الكفارة يجوز كالبيع بالخيار والاجارة
اى باع عبدا بشرط الخيار يجوز اعتاقه بنية الكفارة وكذا اذا آجر عبدا ثم
اعتقه بنية الكفارة فان قيل عندى لايمنع هذا العقد بل نقصان
الرق اى نقصان الرق يمنع الصرف الى الكفارة عندى فنقول الرق
لم ينتقص بنقص و ثبت هذا اى عدم نقصان الرق بعلة اخرى كما نقول
الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا فى الرق وان اثبتناه بالعلة
الاولى فهو نظير الرابع كما نقول احتماله الفسخ دليل على ان الرق لم ينقص
وكلاهما صحيح والرابع احق لان العلة التى اوردها يكون تامة فى قطع
الشبهات بلا احتياج الى شئ آخر وان انتقل الى حكم لاحاجة اليه
او الى علة لاثبات الحكم كذلك فهو باطل **فصل** فى الحجج الفاسدة الاستصحاب
حجة عند الشافعى لان فى كل شئ ثبت وجوده بدليل ثم وقع الشك فى بقائه
وعندنا حجة للدفع لا للاثبات لنا ان بقاء الشرائع بالاستصحاب ولانه
اذا تيقن بالوضوء ثم شك فى الحدث يحكم بالوضوء وفى العكس بالحدث
واذا شهدوا انه كان ملكا للمدعى فانه حجة عنده ولنا ان الدليل
الموجب لايدل على البقاء وهذا ظاهر فبقاء الشرائع بعد وفاته
عليه السلام ليس بالاستصحاب بل لانه لانسخ لشريعته فى حيوته فقد
مر جوابه فى النسخ والوضوء والبيع والنكاح ونحوها يوجب حكما ممتدا
الى زمان ظهور مناقض فيكون البقاء للدليل وكلامنا فيما لادليل على
البقاء كحيوة المفقود فيرث عنده لاعندنا لان الارث من باب
الاثبات فلا يثبت به ولا يورث لان عدم الارث من باب الدفع
فيثبت به والصلح عن الانكار لايصح عنده فيجعل براءة الذمة وهى الاصل

حجة

119

حجة على المدعى فلا يصح الصلح كما بعد اليمين وعندنا يصح لما قلنا ان الاستصحاب
لايصلح حجة للاثبات فلا يكون براءة الذمة حجة على المدعى فيصح الصلح ويجب
البينة على الشفيع عندنا على ملك المشفوع به اذا انكره المشترى لان
ملك الشفيع الدار المشفوع بها ثابت بالاستصحاب فلا يكون حجة على
المشترى فيجب البينة على الشفيع على ملك المشفوع بها لاعنده واذا
قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ولا يدرى انه دخل ام (الشافعى)
لا فالقول قول المولى عندنا فان العبد تمسك بالاصل وهو ان الاصل عدم
الدخول فلا يصلح حجة لاستحقاق العتق على المولى ومنها اى ومن الحجج الفاسدة
التعليل بالنفى كما ذكره فى شهادة النساء اى فى الممانعة فى دفع العلل
الطردية والا فانه يمكن الوجود بعلة اخرى الا ان يثبت بالاجماع
ان له علة واحدة فقط كقول محمد رح فى ولد المغصوب انه لم يغصب الولد و (غير مضمون لانه)
منها الاحتجاج بتعارض الاشباه كقول زفر رح ان غسل المرفق ليس بفرض
لان من الغايات ما تدخل وما لا تدخل فلا يدخل بالشك فان هذا جهل
محض لانه لم يعلم ان هذه من اى القسمين **باب المعارضة والترجيح**
اذا ورد دليلان يقتضى احدهما عدم ما يقتضيه الآخر فى محل واحد فى زمان
واحد فان تساويا قوة او يكون احدهما اقوى بوصف هو تابع فبينهما
معارضة والقوة المذكورة رجحان وان كان اقوى بما هو غير تابع لايسمى
رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس من قوله عم زن وارجح والمراد
الفضل القليل لئلا يلزم الربوا فى قضاء الديون فيجعل ذلك عفوا لانه
لقلته فى حكم العدم بالنسبة الى المقابل والعمل بالاقوى وترك الآخر
واجب فى الصورتين اى فيما اذا كان احدهما اقوى بوصف هو تابع وفيما

اذا كان احدهما اقوى بما هو غير تابع واذا بهما تساويا قوة اعلم
ان الاقسام ثلثة الاول ان يكون احد الدليلين اقوى من الآخر
بما هو غير تابع كالنص مع القياس الثاني ان يكون احدهما اقوى بوصف
تابع كما ان خبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع خبر الواحد الذي
يرويه عدل غير فقيه الثالث ان يكونا متساويين قوة ففي
القسمين الاولين العمل بالاقوى وترك الآخر واجب اما الثالث
فيأتي حكمه هنا وهو قوله اذا تساويا قوة فالمعارضة تختص بالقسم
الثاني والثالث اما الاول فمعزل عنها وان كان العمل بالاقوى واجبا
فيه لكن لا يسمى هذا ترجيحا فالترجيح انما يكون بعد المعارضة فيختص بالقسم
الثالث ففي الكتاب والسنة اي في معارضة الكتاب والسنة اي في معارضة والثالث م
الكتاب الكتاب والسنة السنة يحمل ذلك على نسخ احدهما الآخر اذ لا
تناقض بين ادلة الشرع لانه دليل الجهل فاعلم ان في الكتاب والسنة
حقيقة التعارض غير متحققة لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان
ورودهما ولا شك ان الشارع تعالى وتقدس متقدس عن تنزيل
دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والآخر
متأخرا ناسخا للاول لكننا لما جهلنا المتقدم والمتأخر توهمنا التعارض
لكن في الواقع لا تعارض فقوله يحمل ذلك الاشارة يرجع الى التعارض
والمراد صورة التعارض وهي ورود دليلين يقتضي احدهما عدم
ما يقتضيه الآخر فان علم التاريخ جواب الشرط محذوف اي يكون
المتأخر ناسخا للمتقدم والا يطلب المخلص اي مدفع المعارضة ويجمع
بينهما ما امكن ويسعى عملا بالشبهين فان تيسر والا يترك ويصار

الى الدليلين

من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس واقوال الصحابة ان امكن ذلك
والا يجب تقرير الاصول على ما كان كما في سؤر الحمار عند تعارض الآثار روي
عن ابن عمر رضي الله عنهما انه نجس وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما
انه طاهر وايضا قد تعارض الادلة في حرمة لحمه وحله فلما تعارضت وهو ان الماء كان م
الادلة يبقى الحكم على ما كان طاهرا فيكون طاهرا ولا يزيل الحدث لوقوع
الشك في زوال الحدث فلا يزول بالشك وهو اي التعارض في
الكتاب والسنة اما بين آيتين او قراءتين او سنتين او اية
وسنة مشهورة والمخلص اما من قبل الحكم او المحل او الزمان اما الاول
فبان يوزع الحكم كتقسيم المدعى بين المدعيين او بان يحمل على تغاير الحكم كقوله تعالى
لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي
موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية اللغو في
الاولى ضد كسب القلب اي السهو بدليل اقترانه به اي بكسب القلب
حيث قال لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت
قلوبكم وفي الثانية ضد العقد اي في الآية الثانية وهي قوله تعالى لا يؤاخذكم
الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان اللغو ضد العقد
بدليل اقترانه بالعقد والعقد قول يكون له الحكم في المستقبل كالبيع و
نحوه قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود فاللغو في هذه
الآية ما يخلو عن الفائدة وقد جاء اللغو بهذا المعنى كما ذكر في المتن
فاللغو يكون شاملا للغموس في هذه الآية فيقتضي هذه الآية عدم لان الغموس م
المؤاخذة في الغموس والآية الاولى يقتضي المؤاخذة في الغموس من كسب
القلب والمؤاخذة ثابتة في كسب القلب اي المؤاخذة ثابتة في كسب القلب فوقع

التعارض في الغموس وهذا ما قال في المتن فاللغو في الاية الثانية تشمل
الغموس اذ هو ما خلو عن الفائدة كقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا وقوله
واذا سمعوا اللغو اعرضوا فاوجب عدم المؤاخذة فوقع التعارض
فجمعنا بينهما بان المراد بالمؤاخذة في الاولى في الاخرة بدليل اقترانه بكسب
القلب وفي الثانية في الدنيا اي بالكفارة فقال فكفارته والشافعي رح
يحمل المؤاخذة في الاولى على المؤاخذة في الاولى على المؤاخذة في الثانية
اي في الدنيا اي يحمل المؤاخذة في الاية الاولى على المؤاخذة في الاية الثانية
وهي المؤاخذة في الدنيا حتى اوجب الكفارة في الغموس والعقد في الثانية
على كسب القلب الذي ذكر في الاولى اي يحمل الشافعي رح العقد في الاية الثانية
على كسب القلب حتى يكون اللغو هو عين اللغو المذكور في الاية الاولى
وهو السهو فلا يكون التعارض واقعا لكن ما قلنا اولى من هذا لانه
على مذهبه يلزم ان لا يكون العقد يجري على معناه الحقيقي وايضا
الدليل دال على ان المؤاخذة في الاولى هي المؤاخذة الاخروية [او الاخروية ح]
بدليل اقترانها بكسب القلب وهو يحملها على الدنيوية واما على مذهبنا
فان اللغو جاء لمعنيين فيحمل في كل موضع على ما يليق به ويحمل المؤاخذة
في كل موضع على ما هو اليق به من الدنيوية واقول لا تعارض هنا واللغو
في الصورتين واحد وهو ضد الكسب لانه لا يليق من الشارع ان يقول
لا يؤاخذكم بالغموس والمؤاخذة في الصورتين في الاخرة لكن في الثانية
سكت عن الغموس وذكر المنعقدة واللغو وقال الاثم الذي في
المنعقدة يستر بالكفارة لا ان المراد المؤاخذة في الدنيا وهي الكفارة هذا
وجه وقع في خاطري لدفع التعارض واللغو في الآيتين واحد وهو السهو

اما في الاية الاولى فبدليل اقترانه بكسب القلب واما في الثانية فلانه لا
يليق من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم الله بالقول الخالي عن الفائدة
الذي يدع الديار بلاقع اعني اليمين الفاجرة بل اللايق ان يقول لا [البلاقع هو المكان الخالي]
يؤاخذكم الله بالسهو كما قال تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا والمراد
بالمؤاخذة المؤاخذة الاخروية لان الآخرة هي دار الجزاء والمؤاخذة
وقوله فكفارته لا يدل على ان المراد المؤاخذة الدنيوية لان معنى الكفارة
الستارة اي الاثم الحاصل بالمنعقدة يستر بالكفارة والاية الثانية
دلت على عدم المؤاخذة في اليمين السهو وعلى المؤاخذة وهي ساكتة [في المنعقدة ح]
عن الغموس فاندفع التعارض وثبت الحكم على وفق مذهبنا وهو عدم
الكفارة في الغموس واما الثاني وهو المخلص من قبل المحل فان يحمل
على تغاير المحل كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف [فالتخفيف صح]
يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد يوجب الحرمة قبل
الاغتسال فيحمل المخفف على العشرة والمشدد على الاقل وانما لم
يحمل على العكس لانها اذا طهرت لعشرة ايام حصل الطهارة الكاملة
لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل منها يحتمل العود فلم يحصل الطهارة
الكاملة فاحتيج الى الاغتسال ليتاكد الطهارة واما الثالث اي
المخلص من قبل الزمان فانه اذا كان صريح اختلاف الزمان يكون
الثاني ناسخا للاول فكذا اذا كان دلالة كنصين احدهما محرم
والآخر مبيح فيحمل المحرم ناسخا لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة
والمبيح ورد لابقائه ثم المحرم نسخه ولو جعلنا على العكس لزم تكرر النسخ
اي لو قلنا ان المحرم كان متقدما على المبيح فالمحرم كان ناسخا للاباحة

الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم فيتكرر النسخ فلا يثبت التكرار بالشك وفيه
نظر لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون للحرمة بعده
نسخا وبيانه انا لا نم ان المحرم لو كان متقدما لكان ناسخا للاباحة فانه
انما كان ناسخا لها ان قد ورد في الزمان الماضي دليل شرعي دال
على اباحة جميع الاشياء فيلزم ح كون المحرم ناسخا لذلك المبيح لكن ورود
الدليل المذكور غير مسلم فلا يكون المحرم ناسخا لما عرفت من تقرير النسخ
ويمكن اتمام الدليل المذكور على وجه لا يرد عليه هذا النظر وهو
انه اذا انتفع المكلف بشيء قبل ورود ما يحرمه او يبيحه فانه لا يعاقب
بالانتفاع به لقوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله تع
خلق لكم ما في الارض جميعا فان هذه الاخبار تدل على ان الانسان
ان انتفع بما في الارض قبل ورود محرمه او مبيحه لا يعاقب ثم لا
شك انه اذا ورد المحرم فقد غير الامر المذكور وهو عدم العقاب
على الانتفاع ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم فيلزم هنا تغيران
واما على العكس فلا يلزم الا تغير واحد فاندفع الايراد المذكور
بهذا التقرير فتقرر الدليل بهذا الطريق ونقول عنينا بتكرر
النسخ بالتغيير الذي ذكرتم وقد ذكرتم قال فخر الاسلام رح هذا
اي تكرر النسخ بناء على قول من جعل الاباحة اصلا ولسنا نقول
بهذا في الاصل لان البشر لم يتركوا سدى في شيء من الزمان
وانما هذا اي كون الاباحة اصلا بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا
فان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء كلها بين الناس في زمان الفترة
وذلك باق الى ان يوجد المحرم وانما كان كذلك لاختلال الشرايع في ذلك

هذا المعنى لا النسخ م
بالتغيير الزائد م

الزمان

الزمان ووقوع التحريفات في التورية فلم يبق الاعتماد والوثوق
على شيء من الشرايع وظهر الاباحة بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب
على اتيان ما لم يوجد له محرم ولا مبيح واعلم ان الشيء الذي
لا يوجد له محرم ولا مبيح فان كان الانتفاع به ضروريا كالتنفس
ونحوه فغير ممنوع اتفاقا وان لم يكن ضروريا كاكل الفواكه فعند
بعض الفقهاء على الاباحة فان ارادوا بالاباحة ان الله حكم
باباحته في الازل فهذا غير معلوم وان ارادوا عدم العقاب
على الانتفاع به فحق وعند بعض المعتزلة على الحظر فان ارادوا ان الله تع
حكم بحظره فغير معلوم وان ارادوا العقاب على الانتفاع فباطل
لقوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله خلق لكم ما في
الارض جميعا وعند الاشعري على الوقف فيفسر الوقف تارة بعدم
الحكم وهذا باطل لانه اما ممنوع من الله تع عن الانتفاع به او ليس
بممنوع والاول حظر والثاني اباحة ولا خروج عن النقيضين واجاب الامام
في المحصول عن هذا بان المباح هو الذي اعلم الشارع فاعله او دل
على انه لا حرج عليه في الفعل والترك وهذا الجواب ليس بشيء لان الخلاف
في شيء لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدمه فمعنى كلامه ان
الشيء الذي لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم
الشارع بعدم الحرج فيه وهذا الكلام حشو ولا خلاف في هذا وقد
فسر الوقف تارة بعدم العلم بان هناك حكم ام لا وان كان حكم فلا
يعلم انه حظر او اباحة اما عدم العلم بان هناك حكم ام لا فباطل
لانا نعلم ان عند الله حكما ازليا اما بالمنع او بعدمه واما انه لا نعلم

ان الحكم حظرا او اباحة فحق فالحق عندنا انا لا نعلم ان الحكم عند الله تع
حظر او اباحة ومع ذلك لا عقاب على فعله وتركه فعلم انه لا خلاف
بين من يقول انا لا نعلم ان الحكم عند الله الحظر او الاباحة وبين من
يقول بالاباحة اذ لا معنى للاباحة الا انه لا يعاقب على الفعل و
الترك وهذا حاصل عند من يقول لا نعلم ان الحكم ايهما ولقوله عليه السلام
ما اجتمع الحلال والحرام في الحديث الا وقد غلب الحرام الحلال اما اذا كان
احدهما مثبتا والاخر نافيا فان كان النفي يعرف بالدليل كان مثل
الاثبات وان كان لا يعرف به بل بناء على العدم الاصلي فالمثبت
اولى لما قلنا في المحرم والمبيح وان احتمل الوجهين ينظر فيه اي ان
احتمل النفي ان يعرف بدليل وان يعرف بغير دليل بناء على العدم
الاصلي فينظر في ذلك النفي فان تبين انه بالدليل يكون كالاثبات
وان تبين انه بناء على العدم الاصلي فالاثبات اولى فما روى انه
عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال مثبت وما روى انه محرم فانه
اتفق على انه لم يكن في الحل الاصلي والاحرام حالة مخصوصة يدرك
عيانا فكلاهما سواء فرجح بالراوي وراوي انه محرم عبد الله بن
عباس رضي الله عنهما ولا يعدله يزيد بن الاصم ونحوه هذا نظير
النفي الذي يعرف بالدليل اعلم ان نكاح المحرم جائز عندنا تمسكا
بما روى انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو محرم وتمسك الخصم بما روى
انه عليه السلام تزوج وهو حلال واتفقوا على انه لم يكن في الحل الاصلي
فالخلاف في انه كان في الاحرام او في الحل الذي بعد الاحرام فمعنى انه
تزوجها في الاحرام انه لم يتغير الاحرام بعد ومعنى انه تزوجها في الحل

الذى

الذي بعد الاحرام ان الاحرام تغير الى الحل فالاول ناف والثاني
مثبت لكن الاحرام حالة مخصوصة يدرك عيانا فيكون كالاثبات
فرجحنا بالراوي وهو ابن عباس رضي الله عنه ونحو اعتقت بريرة
وزوجها حر مثبت واعتقت وزوجها عبد ناف وهذا
النفي مما يعرف بظاهر الحال فالمثبت اولى هذا نظير النفي الذي لا
يكون بالدليل اعلم ان الامة التي زوجها حر ان اعتقت يثبت لها
خيار العتق عندنا خلافا للشافعي رح له انها اعتقت بريرة
وزوجها حر ويروى انها اعتقت وزوجها عبد والاول مثبت
والثاني ناف لان معناه ان رقيته لم يتغير بعده وهذا نفي لا يدرك
عيانا بل بقاء على ما كان فالمثبت اولى واذا اخبر بطهارة
الماء ونجاسته فالطهارة وان كانت نفيا لكنه مما يحتمل المعرفة
بالدليل فيسال فان بين وجه دليله كان دليله كالاثبات وان
لم يبين فالنجاسة اولى هذا نظير النفي الذي يحتمل المعرفة بالدليل
ويحتمل بناء على العدم الاصلي لان طهارة الماء قد يدرك بظاهر
الحال وقد يدرك عيانا بان غسل الاناء بماء السماء او بالماء الجاري
وملاءه باحدهما ولم يغب عنه اصلا ولم يلاقه شيء نجس فاذا
اخبر واحد بنجاسة الماء والاخر بطهارته فان تمسك بظاهر الحال
فاخبار النجاسة اولى وان تمسك بالدليل كان مثل الاثبات
وعلى هذا الاصل تتفرع الشهادة على النفي واما في القياس عطف
على قوله فيما في الكتاب والسنة ومعناه اذا تعارض قياسان ولا يحمل
على النسخ وقول الصحابي فيما يدرك بالقياس كالقياس فيأخذ بايهما

او المجتهد القياس

شاء

اي

من القياسين وكذا ياخذ باتهما شاء من قول الصحابي بعد شهادة قلبه
ولا يسقطان بالتعارض كما يسقط النصان حتى يعمل بعده بظاهر
الحال اذ في الاول اي في تعارض النصين انما وقع التعارض لجهله
المحض بالناسخ منهما فلا يصح عمله باحدهما مع الجهل وهنا اي في القياسين
ليس اي التعارض لجهل محض لانه اي المجتهد وهو لم يذكر لفظا بل دلالة
في كل واحد من الاجتهادين مصيب بالنظر الى الدليل وان لم يكن بالنظر الى
المدلول على ما ياتي فكل واحد دليل له في حق العمل **فصل** ما يقع
به الترجيح فعليك استخراجه من مباحث الكتاب والسنة متنا وسندا اما
المتن فكترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر والحقيقة
على المجاز والصريح على الكناية والعبارة على الاشارة والاشارة على
الدلالة والدلالة على الاقتضاء واما السند فكترجيح المشهور على خبر
الواحد والترجيح بفقه الراوي وبكونه معروفا بالرواية والقياس
عطف على الكتاب والسنة فما عرف عليته نصا صريحا اولى مما عرف
ايماء وما عرف ايماء فبعضه اولى من البعض ثم ما عرف ايماء اولى مما
عرف بالمناسبة وايضا ما عرف بالاجماع تاثير نوعه في نوعه اولى مما عرف
بالاجماع تاثير الجنس في النوع وهذا اولى من عكسه وكل منهما اولى من
الجنس في الجنس ثم الجنس القريب في الجنس القريب اولى من غير القريب ثم
المركب من هذه الاقسام اولى من المفرد واقسام المركبات
بعضها اولى من بعض ومن اتقن المباحث السابقة لا يخفى عليه
شيء من ذلك والذي ذكروا في ترجيح القياس اربعة امور الاول الاثر اي
قوة التاثير كما مر في القياس والاستحسان وكما في مسئلة طول الحرة فان

اي الافتقار الشافعي

فان الشافعي رح يقول يرق ماؤه مع غنيته عنه فلا يجوز كالذي تحته
حرة قلنا هذا نكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا دفع اليه مهرا
يصلح للحرة والامة وقال تزوج من شئت فيملكه الحر وهذا اقوى اثرا
اي قياسنا اقوى تاثيرا من قياس الشافعي رح اذ زيادة تحل حل العبد
على حل الحر قلب المشروع وتضييع الماء بالعزل باذن الحرة يجوز
فالارقاق دونه لان في الاول تضييع الاصل وفي الثاني تضييع الوصف
ونكاح الامة لمن يشتريه جايز مع وجود ما ذكر من العلة وكما في نكاح
الامة الكتابية فانه يقول الرق من الموانع وكذا الكفر فاذا اجتمعا
يصير كالكفر بلا كتاب فلا يجوز للمسلم ولان الضرورة تندفع باحلال
الامة المسلمة قلنا هو نكاح يملكه العبد المسلم فكذا الحر المسلم على ما مر وايضا
هو دين يصح للحر المسلم نكاح الحرة فكذا نكاح الامة اي دين الكتابية دين
يصح للحر المسلم نكاح الحرة التي هي على هذا الدين فكذا يصح للحر المسلم نكاح
الامة التي هي على هذا الدين فهذا اقوى اثرا لان الرق منصف لا محرم
كما في الطلاق والعدة والقسم والحدود ولان الرقيق له شبه بالحيوانات
والجمادات بواسطة الكفر فمن هذا الشبه قلنا انه مال ثم له شبه بالحر
من حيث الذات فاوجب هذان الشبهان التنصيف في استحقاق
النعم التي تختص بالانسان ففي طرف الرجال يقبل العدد بان يحل للحر اربع
وللعبد ثنتان لا طرف النساء فيتنصف باعتبار الاحوال فتحل الامة
متقدمة على الحرة لا مؤخرة ولا في المقارنة فقد غلبت الحرمة كما في
الطلاق والقرء اي لما كان الرق منصفا ففي طرف الرجال يقبل التنصيف
بالعدد في حل النكاح بان يحل للعبد ثنتان وللحر اربع اما طرف النساء

فلا يقبل التنصيف بالعدد لان الحرة لا يحل لها الا زوج واحد فلا
يمكن تنصيف الزوج فاعتبرنا التنصيف بالاحوال بانها لو كانت متأخرة
لا يصح وان كانت مقارنة لا يصح ايضا تغليبا للحرمة كما في الطلاق
والاقراء فثبت بهذا ان كل نكاح يصح للحرة فانه يصح للامة اذا لم تكن
متأخرة او مقارنة بها فيصح للحر المسلم نكاح الامة الكتابية اذا لم يكن
على الحرة وقوله كما في الطلاق فيه نظر فان كون طلاق الامة ثنتين ليس
تغليبا للحرمة بل تغليب للحل لان الزوج اذا كان مالكا للطلقتين
عليها فان الحل يكون اكثر مما كان مالكا للطلقة الواحدة ثم عطف على
قوله كما في نكاح الامة الكتابية قوله وكما في مسح الراس ان المسح في
التخفيف اقوى اثرا من الركن في التثليث في الثاني قوة ثباته على الحكم
والمراد منه كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف في هذا الحكم كالمسح
في التخفيف في كل تطهير غير معقول كالتيمم ومسح الخف والجبيرة والجورب
بخلاف الركن فان الركنية لا يوجب التكرار كما في اركان الصلوة بل الاكمال
ونحن نقول به اي بالاكمال وهو الاستيعاب كقولنا في صوم رمضان
انه متعين فلا يجب التعيين هذا الوصف اعتبره الشارع في الودائع
والمغصوب ورد المبيع بيعا فاسدا والايمان وطيها فان رد الوديعة
والمغصوب متعين عليه فلا يجب ان يعين ان هذا الرد رد الوديعة
او المغصوب وكذا لا يجب التعيين في رد المبيع بيعا فاسدا وكذا
في الايمان ان البر واجب عليه متعينا فلا يجب التعيين انه فعله
لاجل البر وكمنافع الغصب فانه يقول ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف
تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا وان كان فيه فضل فهو على المتعدي اي ان كان

متقدمة على الحرة يصح نكاحها واذا كانت ح

عن الحرة

المثل

125

وهو الضمان على الاتلاف المنفعة
لتلف المنافع مع قوله ... المنفعة
ولا يمكن ... بالالتفات ...
يكون ...

المثل التقريبي افضل من تلك المنافع لان الاعيان الباقية خير من
الاعراض الغير الباقية فهذا الفضل على المتعدي اولى من اهدار
حق المظلوم اللازم على تقدير عدم وجوب الضمان ولان اهدار
الوصف اسهل من اهدار الاصل يعني اذا اوجبنا الضمان لا يلزم
الا يلزم الا اهدار كون المماثلة تامة وان كان لم توجب الضمان يلزم
اهدار حق المغصوب منه في المثل بالكلية في الاصل والوصف فالاول
اسهل من هذا قلنا التقييد بالمثل واجب في كل باب كالاموال
كلها والصلوة والصوم ونحوها ووضع الضمان عن المعصوم جائز في
الجملة اي عدم ايجاب الضمان في اتلاف مال المعصوم جائز في الجملة
كاتلاف العادل مال الباغي والحربي مال المسلم والفضل على المتعدي
غير مشروع اصلا قال الله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم
ويلزم منه اي من ايجاب الفضل على المتعدي نسبة الجور ابتداء
الى صاحب الشرع المراد من الابتداء ان يكون بلا واسطة فعل العبد
وفيه احتراز عن ايجاب القيمة فيما لا مثل له لان الواجب فيه قيمة
عدل وهو معلوم عند الله تعالى والتفاوت انما يقع لعجزنا عن معرفة ذلك
الواجب فان وقع فيه جور فهو منسوب الى العبد اما في مسئلتنا
فالتفاوت في نفس ذلك الواجب لان المال المتقوم لا يماثل المنفعة
فلو وجب يكون التفاوت مضافا الى الشارع وذا لا يجوز اما عدم
الضمان فمضاف الى عجزنا عن الدرك اي ان قلنا بعدم الضمان
فانما نقول به لعجزنا عن درك المثل فان وقع جور يكون منسوبا الينا
لا الى الشارع فهذا اولى ثم اجاب عن قوله ولان اهدار الوصف

وقد مر

اسهل الى اخره بقوله ولان الوصف في ان الوصف قل فائت اصلا بلا
بدل والاصل وان عظم فائت الى ضمان في دار الجزاء فكان هذا تاخيرا
والاول ابطالا وتقريره ان الوصف وهو كون المماثلة تامة يفوت
كلا تقدير وجوب الضمان بلا بدل والاصل وهو حق المغصوب منه
في المثل تفوت البدل يصل اليه في دار الجزاء فهذا الفوت تاخير
والاول وهو فوت الوصف ابطال فالتاخير اولى وضمان العقد
قد ثبت بالتراضي مع عدم مماثلة جواب عن قياس الشافعي رحمه الله
قوله ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف في الامثلة الثلثة المذكورة
وهي قوله كالمسح في التخفيف وكقولنا في صوم رمضان وكما في
الغصب الى اخره نادر بالترجيح القياس على القياس بكثرة اعتبار
الشارع الوصف في الحكم المذكور اما الاول فقياسنا وهو قولنا
مسح فلا يسن تثليثه راجح على قياس الشافعي رح وهو قوله ركن
فيسن تثليثه لكثرة اعتبار الشارع المسح في التخفيف واما الثاني
فقياسنا وهو قولنا صوم رمضان متعين فلا يجب تعيينه كما في ساير
المتعينات راجح على قياسه وهو قوله صوم رمضان صوم فرض فيجب
تعيينه كالقضاء لكثرة اعتبار الشارع التعيين في سقوط التعيين
واما الثالث فقياسنا وهو ان التقييد بالمثل واجب في غصب
المنافع كما في ساير العدوانات لكن رعاية المثل غير ممكن في
المنافع فلا يجب راجح على قياسه وهو قوله ما تضمن بالعقد الخ
لكثرة اعتبار الشارع المماثلة في جميع صور قضاء الصلوات والصوم
ونحوهما وجميع العدوانات والثاني لكثرة الاصول وهو قريب من

الثاني

الثاني في الرابع وهو العكس اي العدم عند العدم اي عدم الحكم في جميع
صور عدم الوصف كقولنا مسح اي مسح الراس مسح فلا يسن تكراره
كمسح الخف فانه منعكس فان كل ما ليس بمسح فانه يسن تكراره
بخلاف قوله ركن لان المضمضة متكررة ليست بركن اي مسح الراس
ركن وكل ما هو ركن يسن تكراره كساير الاركان فانه غير منعكس
لان عكسه ان كل ما هو ليس بركن لا يسن تكراره وهذا غير صادق لان
المضمضة والاستنشاق ليسا بركن ومع ذلك يسن تكرارهما واعلم انه
انما جعل عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف عكسا لان المراد بالعكس
ما هو متعارف بين الناس وهو جعل المحكوم به محكوما عليه مع رعاية
الكلية اذا كان الاصل كليا كما يقال كل انسان حيوان ولا ينعكس
اي لا يصدق كل حيوان انسان واذا عرفت هذا فعدم الحكم
في جميع صور عدم الوصف لازم لهذا العكس فيسمى عكسا لهذا وانما
قلنا انه لازمه لان الاصل هو قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم
وعكسه كلما وجد الحكم وجد الوصف ومن لوازم هذا كلما لم يوجد الحكم
لم يوجد الوصف صح
فيسمى هذا عكسا وكقولنا في بيع الطعام بالطعام عين فلا يشترط
قبضه اي كل مبيع متعين لا يشترط قبضه كما في ساير المبيعات المتعينة
وينعكس بدل الصرف والسلم فان كل مبيع غير متعين يشترط قبضه
كما في الصرف والسلم فانه اولى من قوله كل منهما مال لو قوبل بجنسه
حرم ربوا الفضل اي كل من الطعامين مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا
الفضل وكل مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل فانه يشترط قبضه

فانه لا ينعكس لا يشترط قبض رأس مال السلم غير الربوي وذلك لان عكس
القضية المذكورة هو قولنا كل مال لو قوبل بجنسه لا يحرم ربوا الفضل
فانه لا يشترط قبضه وهذا غير صحيح لان رأس مال السلم يشترط
قبضه وان كان مالا لو قوبل بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فالمراد بغير الربوي
في المتن هذا المال كالثياب مثلا وهذا العكس هو اضعف وجوه
الترجيح اما كونه من وجوه الترجيح فلانه اذا وجد وصفان مؤثران
احدهما بحيث يعدم الحكم عند عدمه فان الظن بعليته اغلب من
الظن بعلية ما ليس كذلك واما كونه اضعف فلان المعتبر في
العلية التأثير ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم يثبت
بعلل شتى فما يرجع الى تأثير العلل وهو الثلثة الاول اقوى من
العدم عند العدم مسئلة اذا تعارض وجوه الترجيح فما كان
بالذات اولى مما كان بالحال اي الترجيح بالوصف الذاتي اولى منه
بالوصف الذاتي اولى العارضي كما تعارض جهتا الفساد والصحة في صوم
رمضان لم يبيته اي لم ينو الصوم من الصوم من الليل فانه لا يصح
الصوم عند الشافعي رحمه ويصح عندنا هو يرجح الفساد بكونه عبادة و
نحن نرجح الصحة بكون النية في اكثر اليوم بالكثرة فالترجيح بالكثرة ترجيح
بالذاتي وذلك بالعارضي وذلك لان بعض الصوم وقع فاسدا
لعدم النية فانه لا عبادة بدون النية والبعض وقع صحيحا لوجود النية
لكن الصوم لا يتجزى فاما ان يفسد الكل واما ان يصح الكل فلا بد من
ترجيح احدهما على الآخر فالشافعي رحمه رجح الفاسد على الصحيح بوصف
العبادة فان وصف العبادة يوجب الفساد وهو وصف عارضي

لان

127

لان وصف العبادة للامساك عارضي لان الامساك من حيث الذات
ليس بعبادة بل صار عبادة بجعل الله تعالى وهو امر خارج عن الامساك
ونحن نرجح الصحيح على الفاسد بكون النية واقعة في اكثر النهار
والترجيح بالكثرة ترجيح بالوصف الذاتي لان الكثرة وصف
يقوم بالكثير بحسب اجزائه فيكون وصفا ذاتيا اذ المراد بالوصف
الذاتي وصف يقوم بالشيء بحسب ذاته او بحسب بعض اجزائه والوصف
العارضي وصف يقوم بالشيء بحسب امر خارج عنه وذكر والها امثلة
اخرى وفيما ذكرنا كفاية **فصل** ومن التراجيح الفاسدة الترجيح بغلبة
الاشباه كقوله اي كقول الشافعي رحمه في ان الاخ المشتري لا يعتق عنده
الاخ يشبه الولد بوجه وهو المحرمية وابن العم بوجوه كحل الزكوة وحل
زوجته وقبول الشهادة ووجوب القصاص وهذا باطل لان المشابهة
في وصف واحد مؤثر في الحكم اقوى منها اي من المشابهة في الف
وصف غير مؤثر ومنها الترجيح بكون الوصف اعم كالطعم فانه يشمل
القليل والكثير ولا اعتبار لهذا اذ الترجيح بالقوة والقوة وهو
التأثير لا بصورته ومنها الترجيح بقلة الاجزاء فان علة ذات
جزء اولى من ذات جزئين ولا اثر لهذا مسئلة يرجح بكثرة الدليل
عند البعض لغلبة الظن بها اي لاجل حصول غلبة الظن بالحكم
بسبب كثرة الدليل ولان ترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر
اي اذا تعارض الادلة الكثيرة والقليلة ولا يمكن الجمع بينهما لامتناع
اجتماع الضدين فاما ان يترك الجميع او الاكثر او الاقل وترك الدليل
خلاف الاصل فترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر لا عند ابي حنيفة

وابي يوسف رحمهما الله لهما ان كل دليل مع قطع النظر عن غيره مؤثر
فوجود الغير وعدمه سواء وايضا القياس على الشهادة فانه لا ترجح
بكثرة الشهود اجماعا فقوله والقياس عطف على قوله ان كل دليل
ثم عطف على القياس قوله ابن عم والاجماع على عدم ترجيح ابن عم
هو زوج او اخ لام في التعصيب فانه لا يرجح بحيث يستحق جميع المال
على ابن عم ليس كذلك بل يستحق بكل سبب على انفراده ولو كان
الترجيح بكثرة الدليل ثابتا كان الترجيح بكثرة دليل الارث
ثابتا واللازم منتف خلافا لابن مسعود رض في الاخير اي في ابن
عم هو اخ لام فانه راجح عند ابن مسعود على ابن عم ليس كذلك
اي يستحق جميع الميراث ويحجب الآخر بخلاف الاخ لاب وام
فانه يرجح على الاخ لاب بالاخوة لام لان هذه الجهة اي جهة الاخوة
لام تابعة للاولى اي للاخوة لاب والحيز متحد اي حيز القرابة　　وام والاخوة لام كل منهما اخوة فيحصل بهما اي
متحد لان الاخوة لام كلمه بالاخوة لاب والاخوة لام هيئة
اجتماعية بخلاف الاوليين فيصير مجموع الاخوتين قرابة واحدة
قوية فترجح على الاضعف فلا يرجح بكثرة الرواة ما لم يبلغ حد
الشهرة فانه يحصل هيئة اجتماعية هذه تفريعات على عدم
الترجيح بكثرة الدلائل فالرواة اذا لم يبلغوا حد التواتر لم يحصل هيئة
اجتماعية اما اذا بلغوا فقد حصل هيئة اجتماعية تمنع توافقهم على الكذب
وقبل بلوغ هذا الحد يحتمل كذب واحد منهم واعلم انا نرجح بالكثرة في بعض　　كلم
المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكترجيح الصحة على الفساد بالكثرة في
صوم غير مبيت ولا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كما لم نرجح بكثرة الادلة

ولنا

ولنا في ذلك فرق دقيق وهو ان الكثرة معتبرة في كل موضع بها يحصل
هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث المجموع وانها غير
معتبرة في كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم
منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع واعتبر هذا بالشاهد فان كل امر منوط
بالكثرة كحمل الاثقال والحروب ونحوهما فالاكثر فيه ارجح على الاقل
وكل امر منوط بكل واحد واحد كالمصارعة مثلا فان الكثير لا يغلب
القليل فيها بل رب واحد قوي يغلب الآلاف من الضعاف فكثرة
الاصول من قبيل الاول لانها دليل قوة تأثير الوصف فهي راجعة
الى القوة فتعتبر وكثرة الادلة من قبيل الثاني لان كل دليل هو
مؤثر بنفسه لا مدخل لوجود الآخر اصلا فان الحكم منوط
بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو المجموع بخلاف الكثرة التي في
الصوم فان هذا الحكم يتعلق بالاكثر من حيث هو الاكثر لا بكل
واحد من الاجزاء فتكون من قبيل الاول هذا هو الاصل فاحفظه
وفرع عليه الفروع وقوله ولا القياس بقياس آخر عطف على
الضمير المرفوع في قوله فلا يرجح ومعناه انه اذا كان العلة في
احدهما مغايرة للعلة في الآخر لكنهما اديا الى حكم واحد كما ان
علة الربوا عند الشافعي رح الطعم وعند مالك رح الطعم والا　　دخار
وكل واحد من العلتين يوجب حرمة بيع الحفنة من الحنطة بحفنتين
منها اما اذا كان العلة فيهما شيئا واحدا لكن المقيس عليه متعدد
فانه لا يكون قياسا بل قياس واحد مع كثرة الاصول وهذا
يصلح للترجيح ولا الحديث بحديث آخر وعلى هذا كل ما يصلح علة

لا يصلح مرجحاً وكذا اذا جرح احدهما جراحة والآخر عشر جراحات
فالدية نصفان وكذا الشفيعان يستحقان الشفعة متفاوتين وعند الشافعي
رح لا يترجح صاحب الكثير ايضاً بمعنى ان يكون هو المستحق دون الآخر
ولكن يقسم بقدر الملك لان الشفعة من مرافق الملك كالثمر و
الولد فنقول حكم العلة لا يتولد منها ولا ينقسم عليها المراد بالعلة
هنا العلة الفاعلية وهي التي يحصل المعلول بها فان المعلول غير
متولد منها وغير منقسم عليها بخلاف العلة المادية وهي التي
يحصل المعلول منها فالمعلول متولد منها وينقسم عليها كالولد و
الثمر فاستحقاق الشفعة غير متولد من الدار المشفوع بها بل هو
ثابت بها لا منها فلا ينقسم عليها

باب الاجتهاد

شرطه ان يحوي علم الكتاب بمعانيه لغةً وشرعاً واقسامه
المذكورة وعلم السنة متناً وسنداً ووجوه القياس كما ذكرنا
وحكمه غلبة الظن على احتمال الخطاء فالمجتهد عندنا يخطئ ويصيب
وعند المعتزلة كل مجتهد مصيب وهذا بناء على ان عندنا في كل حادثة
حكماً معيناً عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد
كل مجتهد فاذا اجتهدوا في حادثة فالحكم عند الله في حق كل واحد
مجتهده لهم ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق ولو لا تعدد الحقوق
يلزم التكليف بما ليس في وسعهم وهذا كالاجتهاد في القبلة
فان القبلة جهة التحري حتى ان المخطئ يخرج عن عهدة الصلوة
واختلاف الحكم بالنسبة الى قومين جائز كما كان في ارسال رسولين
على قومين ثم اختلفوا فقال بعضهم بتساوي الحقوق لان دليل التعدد

لا يوجب

لا يوجب التفاوت وعند بعضهم واحد منها احق لانها لو استوت
لا صيب بمجرد الاختيار ولسقط الاجتهاد وفيه نظر لان قبل
الاجتهاد لا يعلم ان جميع الاجتهادات يتفق على شيء واحد او
يختلف فيكون في متعدد ولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان وقوله عم
ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وفي
حديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطئ اجراً وقال ابن مسعود
رض ان اصبت فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان
ولان الثابت بالقياس ثابت بمعنى النص فان ورد نصان صيغة في
حادثة لا يتعدد الحق اتفاقاً فكيف اذا ورداً معنى اي كيف يتعدد
الحق اذا وردا معنى نظيره حلي النساء فانا نقول بوجوب الزكوة
فيها قياساً على المضروب والشافعي رح بعدم وجوب الزكوة
قياساً على الثياب فان كلا منهما مصروف بالحاجة فمعنى القياس
ان النص الوارد في المقيس عليه وارد في المقيس معنى وان لم يكن
وارداً صريحاً فلو كان النصان واردين فيه صريحاً كان الحق فيه
واحداً لانه لا تعارض في ادلة الشرع فيكون احدهما منسوخاً
والآخر ناسخاً فاذا كان النصان وهما النص الوارد في المضروب
والنص الوارد في الثياب واردين في الحلي من حيث المعنى لا يدلان
الا على حقية مدلول كل منهما اذ دلالتهما معنى لا تزيد على دلالتهما
صريحاً ولو وجد دلالتهما صريحاً لا يكون كل منهما حقاً فكذا اذا وجد
دلالتهما معنى بالطريق الاولى ولان الجمع بين الحظر والاباحة ممتنع
وكذا بالنسبة الى قومين في شرعنا والتكليف بالاجتهاد جواب

فيكون الحق واحداً م

عن قول المعتزلة ان المجتهدين كلفوا الا انه ان اخطاء فهو مصيب
نظرا الى الدليل وله الاجر واما مسئلة القبلة فان فساد صلوة
من خالف الامام على حاله يدل على مذهبنا فاما عدم اعادة
المخطي للكعبة فلانها غير مقصودة لكن الشرع جعلها وسيلة الى
المقصود وهو وجه الله تع فاقيم غلبة ظن اصابتها مقام اصابتها
ثم اختلف علماؤنا في المخطي فعند البعض هو مخطي ابتداء و
انتهاء اي بالنظر الى الدليل وبالنظر الى الحكم لما روينا من
اطلاق الخطاء في الحديث ولقوله عليه السلام في اسارى بدر
حين نزل لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب
عظيم لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر هذا هو المنقول لقوله عليه السلام
فدل هذا الحديث على ان المجتهدين المخطي مخطي ابتداء وانتهاء
لان المجتهد لو كان مصيبا من وجه لما كانوا مستحقين لنزول
العذاب وقد مر هذا الحديث وقصته في الركن الثاني في السنة
وعند البعض مصيب ابتداء مخطي انتهاء وهذا ما قال ابو حنيفة
كل مجتهد مصيب والحق عند الله تع واحد لا يراد ان كل مجتهد
مصيب بالنظر الى الحكم بل بالنظر الى الدليل بمعنى انه قد اقام الدليل
كما هو حقه مستجمعا لشرائطه واركانه فيكون آتيا بما كلف به من
الاعتبار وليس في وسعه اقامة البرهان القطعي في الشرعيات
حتى يكون مدلوله قطعا لقوله تع ففهمناها سليمان الاية سمى عمل
كليهما حكما وعلما لكن سليمان عليه السلام خص باصابة الحق المط
وتنصيف الاجر يدل على هذا ايضا اي على انه مصيب من وجه دون

فاذا كان الحق عند الله تع واحدا في

وجه

130

وجه واما قوله تع لولا كتاب من الله سبق فان الحكم في الاسارى من
قبل كان اما القتل او المن ورخص النبي عم بالفداء ايضا فلولا
الكتاب السابق باباحة الفداء وهو الرخصة لمسكم العذاب على ترك
العزيمة فنزول العذاب كان واجبا على تقدير عدم سبق الكتاب
لكن سبق الكتاب كان واقعا فلا يستحقون العذاب بسبب الخطاء
في الاجتهاد بعد سبق الكتاب والمخطي في الاجتهاد لا يعاتب لان
يكون طريق الصواب بينا **القسم الثاني** من الكتاب في الحكم
ويفتقر الحكم الى الحاكم وهو الله تع لا العقل على ما مر في باب الامر
والمحكوم به وهو فعل المكلف والمحكوم عليه وهو المكلف ونورد
الابحاث في ثلثة ابواب **باب في الحكم** وهو قسمان اما ان لا
يكون حكما يتعلق بشيء بشيء آخر او يكون كالحكم بان هذا ركن ذلك
او سبب ذلك او نحوه اعلم ان المراد بالتعلق تعلق زايد على التعلق
بالحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به ككون الشيء ركن الشيء او علة او شرطا فان
التعلق بالحاكم ونحوه حاصل في جميع الاحكام اما القسم الاول
فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب والحرمة وامثالهما
فانها صفات لفعل المكلف او اثرا له الثاني كالملك فان الملك هو
اثر لفعل المكلف وما يتعلق به كملك المتعة وملك المنفعة وثبوت
الدين في الذمة والاول اما ان يعتبر فيه المقاصد الدنيوية اعتبارا
اوليا او الاخروية فان صحة العبادة كونها بحيث توجب تفريغ الذمة
فالمعتبر في مفهومها اعتبارا اوليا انما هو المقصود الدنيوي وهو
تفريغ الذمة وان كان يلزمها الثواب مثلا وهو المقصود الاخروي

اعلم اني اخترعت تقسيما حاصرا
على وفق مذهبنا وعلى ما هو المذكور
في كتبنا في الاقسام المتفرقة

والمحكوم به ما

لكنه غير معتبر في مفهومه اعتبارا اوليا والوجوب كون الفعل بحيث
لو اتى به يثاب ولو تركه يعاقب فالمعتبر في مفهومه اعتبارا اوليا
هو المقصود الاخروي وان كان يتبعه المقصود الدنيوي كتفريغ
الذمة ونحوه اما الاول اي الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية [illegible]
فالمقصود الدنيوي في العبادات تفريغ الذمة وفي المعاملات
الاختصاصات الشرعية فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي
يسمى صحة وكونه بحيث لا يوصل اليه بطلانا وكونه بحيث يقتضي اركانه
وشرائطه الايصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا ثم في
المعاملات احكام اخر منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف
شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ ترتب الاثر عليه
كالملك مثلا فبيع الفضولي منعقد لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث لا
يمكن دفعه واما الثاني اي ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية فاما ان
يكون حكما اصليا اي غير مبني على اعذار العباد او لا يكون اما الاول
وهو الحكم الاصلي فان كان الفعل اولى من الترك مع منعه اي منع
الترك بدليل قطعي فالفعل فرض وبظني واجب وبلا منعه فان كان
الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل ومندوب وان
كان على العكس اي كان الترك اولى من الفعل مع منع الفعل
فحرام وبلا منعه فمكروه وان استويا فمباح فالفرض لازم علما
وعملا حتى يكفر جاحده والواجب لازم عملا لا علما فلا يكفر جاحده
بل يفسق ان استخف باخبار الاحاد اما تاويلا فلا ويعاقب
تاركهما اي تارك الفرض والواجب الا ان يعفو الله وللشافعي رح

اصلا يسمى ح

الترك فان كان هذا اى كون الفعل اولى من الترك مع منع ح

لم يفرق

لم يفرق بين الفرض والواجب والتفاوت بين الكتاب وخبر الواحد
في ان الكتاب نقل بطريق التواتر وخبر الواحد لم ينقل كذلك يوجب التفاوت
بين مدلوليهما فيكون الحكم الذي دل عليه بحكم الكتاب ثابتا يقينا والحكم
الذي دل عليه بحكم خبر الواحد ثابتا بغلبة الظن وقد يطلق الواجب
ايضا عندنا على المعنى الاعم اي اعم من الفرض والواجب بالتفسير
المذكور وهو ان يكون الفعل اولى من الترك مع منع الترك اعم من ان يكون
هذا المنع بالمعنى القطعي او الظني فيصح ان يقال صلوة الفجر واجبة
والسنة نوعان سنة الهدى وتركها يوجب اساءة وكراهية كالجماعة
والاذان والاقامة ونحوها وسنة الزوائد وتركها لا يوجب ذلك
كسير النبي عم في لباسه وقيامه وقعوده والسنة المطلقة تطلق
على طريقة النبي عم عند الشافعي رح وعندنا تقع على غيرها ايضا فان السلف
كانوا يقولون سنة العمرين والنفل يثاب فاعله ولا يسيء تاركه و
هو دون سنن الزوائد وهو الضمير يرجع الى النفل لا يلزم بالشروع
عند الشافعي رح لانه متبرع فيما لم يفعل بعد فله ابطال ما اداه تبعا وعندنا
يلزم اي النفل بالشروع لقوله تع لا تبطلوا اعمالكم ولان ما اداه صار
لله تع فوجب صيانته ولا سبيل اليها اي الى صيانة ما اداه الا بلزوم
الباقي فالترجيح بالمؤدى اولى من العكس لان العبادة مما يحتاط فيها و
لما وجب صيانة ما صار لله تع تسمية وهو النذر فما صار فعلا اولى اي
صيانة ما صار لله تع فعلا اولى بالوجوب فقوله فعلا نصب على التميز
وكذا قوله تسمية ويجوز ان ينصب تسمية وفعلا على الحال بتقديره حال
كونه مسمى وحال كونه مفعولا والحرام يعاقب على فعله وهو اما حرام لعينه

ايضا ح

تعالى ما لم

اى منشاء الحرمة عين ذلك الشئ كشرب الخمر واكل الميتة ونحوهما واما
حرام لغيره كاكل مال الغير والحرمة هنا ملاقية لنفس الفعل لكن
المحل قابل له ففي الاول اى الحرام لعينه قد خرج المحل عن قبول الفعل
فعدم الفعل لعدم المحل فيكون المحل هناك اى في الحرام لعينه اصلا و
الفعل تبعا فينسب الحرمة الى المحل ليدل على عدم صلاحيته
للفعل لانه اطلق المحل وقصد به الحال كما في الحرام لغيره ففي الحرام
لغيره اذا قيل هذا الخبز حرام يكون مجازا باطلاق اسم المحل على الحال
اى الاكل حرام واذا قيل الميتة حرام معناه انها منشاء الحرمة لا انها
ذكر المحل وقصد به الحال فالمجاز ثمة في المسند اليه وهنا في المسند وهو
قوله حرام اذا اريد منشاء الحرمة والمكروه نوعان مكروه كراهة
تنزيه وهو الى الحل اقرب ومكروه كراهة تحريم وهو الى الحرمة اقرب وعند
محمد رح لا بل هذا الاشارة ترجع الى المكروه كراهة تحريم حرام لكن
لغير القطع كالواجب مع الفرض واما الثاني المراد بالثاني ان لا يكون
حكما اصليا اى يكون مبنيا على اعذار العباد فيسمى رخصة وما وقع
من القسم الاول اى الذى هو حكم اصلي في مقابلتها اى مقابلة الرخصة
يسمى عزيمة وهى اما فرض الضمير يرجع الى العزيمة او واجب او سنة او
نفل لا غير والرخصة اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق
بكونه رخصة من الآخر ونوعان من المجاز احدهما اتم في المجازية من
الآخر اى نوعان رخصة حقيقة ثم احدهما احق بكونه رخصة من
الآخر ونوعان يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا لكن احدهما اتم في
المجازية اى ابعد من حقيقة الرخصة من الآخر اما الاول اى الذى هو

رخصة

رخصة حقيقة وهو احق بكونه رخصة من الآخر فما استبيح مع قيام المحرم
والحرمة كاجراء كلمة الكفر مكرها اى بالقطع او القتل فان حرمة الكفر
قائمة ابدا لان المحرم للكفر وهو الدلائل الدالة على وجوب الايمان قائم
ابدا فيكون حرمة الكفر قائمة ابدا ايضا لكن حقه اى حق العبد
يفوت صورة ومعنى وحق الله تع لا يفوت معنى لان قلبه مطمئن
بالايمان وله ان يجري على لسانه وان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حسبة
في دينه فاولى وكذا الامر بالمعروف واكل مال الغير والافطار
ونحو ذلك من العبادات اى اذا اكره على اكل مال الغير او على الافطار
في رمضان او اكره على ترك الصلوة ونحوها ففي هذه الصور له ان يعمل
بالرخصة حقيقة لكن ان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه فاولى والثاني
اى الذى هو رخصة ما استبيح مع قيام المحرم دون الحرمة كافطار
المسافر فان المحرم للافطار وهو شهود الشهر قايم لكن حرمة
الافطار عنه قائمة رخص بناء على سبب تراخي حكمه فالسبب شهود
الشهر والحكم وجوب الصوم وقد تراخي لقوله تع فعدة من ايام
اخر والعزيمة اولى عنده بالقيام السبب ولان في العزيمة نوع يسر فان
الصوم مع المسلمين في شهر رمضان ايسر من التفردية بعد مضي
الشهر بموافقة المسلمين هذا دليل آخر على ان العزيمة اولى و
تقديره ان العمل بالرخصة وترك العزيمة انما شرع لليسر واليسر
حاصل في العزيمة ايضا فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب مختص بالعزيمة
ومتضمن ليسر مختص بالرخصة فالاخذ بها اولى الا ان يضعفه فليس
له بذل نفسه لانه يصير قاتل نفسه بخلاف الفصل الاول اى الا ان يضعفه

حقيقة لكن الاول احق منه بكونه رخصة ح

فليس لم يزل نفسه لانه يصير قاتل نفسه بخلاف الفصل الاول اي الآن
يضعف الصوم الصايم وهو استثناء من قوله والعزيمة اولى وانما قلنا
ان الاول احق بكونه رخصة من الثاني لان في الثاني وجد السبب
للصوم لكن حكمه متراخ فصار رمضان في حقه كشعبان فيكون في الافطار
شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول فان المحرم والحرمة
قائمان فالحكم الاصلي فيه الحرمة وليس فيه شبهة كون استباحة الكفر حكما
اصليا فيكون الاول احق بكونه رخصة والثالث اي الذي هو رخصة
مجازا وهو اتم المجازية وابعد عن الحقيقة من الآخر ما وضع عنا
من الاصر والاغلال يسمى رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا
اصلا والرابع اي الذي هو رخصة مجازا لكنه اقرب حقيقة الرخصة
من الثالث ما سقط مع كونه مشروعا في الجملة فمن حيث انه
سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع في الجملة كان شبيها بحقيقة
الرخصة بخلاف الفصل الثالث كقول الراوي رخص في السلم
فان الاصل في البيع الايلاقي عينا وهذا حكم مشروع لكنه سقط
في السلم حتى لم يبق التعيين عزيمة ولا مشروعا وكذا اكل الميتة و
شرب الخمر للضرورة فان حرمتها ساقطة هنا اي في حال الضرورة
مع كونها ثابتة في الجملة لقوله تع الا ما اضطررتم فانه استثناء من الحرمة
فالفرق بين هذا وبين الثاني ان المحرم قائم في حال الضرورة لقوله
وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم فالنص ليس بمحرم في
حال الضرورة ولان الحرمة لصيانة عقله ولا صيانة عند فوت
النفس وكذا صلوة المسافر رخصة اسقاط لقوله عليه السلام ان هذه

صدقة

في الثاني اما ههنا فالمحرم غير قائم صح

صدقة الحديث روي عن عمر رضي الله عنه انه قال انقصر الصلوة و
نحن آمنون فقال ع م ان هذه صدقة تصدق الله تع بها عليكم فاقبلوا
صدقته وانما سأل عمر رضي الله عنه لان القصر الموعود متعلق بالخوف
قال الله تع واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا
من الصلوة ان خفتم وهذه الاية دليل على ان التعليق بالشرط لا يدل
على العدم عند عدم الشرط وكذا سؤال عمر رضي الله عنه دليل عليه
ايضا اذ لو كان دالا على عدم الحكم لما سأل ولكان عالما بهذه الاية لانه
من اهل اللسان وارباب الفصاحة والبيان والتصدق بما لا يحتمل
التمليك اسقاط لا يحتمل الرد وان كان اي التصدق ممن لا يلزم
طاعته كولي القصاص فههنا اولى اي في صورة تكون التصدق ممن
يلزم طاعته وهو الله تع اولى ان تكون اسقاطا لا يحتمل الرد ولان
الخيار انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا كما في الكفارة هذا دليل آخر
على ان صلوة المسافر رخصة اسقاط وهو عطف على قوله لقوله ع م
والرفق ههنا متعين في القصر فلا يثبت الخيار فيكون الرخصة رخصة
اسقاط اما صوم المسافر وافطاره ففي كل منهما يتضمن رفقا ومشقة
فان الصوم على سبيل موافقة المسلمين اسهل في غير رمضان اشق
فالتخيير يفيد فان قيل اكمال الصلوة ان كان اشق فثوابه اكمل
فيفيد التخيير قلت الثواب الذي يكون باداء الفرض متساو فيهما واما
القسم الثاني من الحكم وهو الذي يكون حكما يتعلق بشيء بشيء آخر فالشيء
المتعلق ان كان داخلا في الآخر فهو ركن والا فان كان فيه على ما ذكرنا
في القياس فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان

لم

عمر رضي الله عنه

مؤثرا في

فان توقف عليه وجوده فشرط والا فلا اقل من ان تدل على وجوده
فعلامة فاما الركن فما يقوم به الشيء وقد شنع بعض الناس على اصحابنا
فيما قالوا الاقرار ركن زايد والتصديق ركن اصلي فانه ان كان
اي الاقرار ركنا يلزم من انتفائه انتفاء المركب كما ينتفي العشرة
بانتفاء الواحد فنقول الركن الزايد شيء اعتبره الشارع في
وجود المركب لكن ان عدم بناء على بناء وعلى ضرورة جعل الشارع
عدمه عفوا واعتبر المركب موجودا حكما وقولهم للاكثر حكم الكل من
هذا الباب وهذا نظير اعضاء الانسان فان الراس ركن ينتفي
الانسان بانتفائه واليد ركن لا ينتفي بانتفائه ولكن ينقص
واما العلة فاما علة اسما ومعنى وحكما اي يضاف الحكم اليها هذا
تفسير العلة اسما وهي موثرة فيه هذا تفسير العلة معنى ولا تتراخى
الحكم عنها هذا تفسير العلة حكما كالبيع المطلق للملك والنكاح للحل و
القتل للقصاص فعندنا هي مقارنة للمعلول كالعقلية وفرق
بعض مشايخنا بينهما اي بين العلل العقلية والشرعية فقالوا
ان المعلول يقارن العلل العقلية ويتاخر عن العلل الشرعية
واما اسما فقط كالمعلق بالشرط على ما ياتي واما اسما ومعنى
كالبيع الموقوف والبيع بالخيار فمن حيث ان الملك يضاف اليه
علة اسما ومن حيث انه موثر في الملك يتراخى عنه فلا يكون علة
حكما على ما ذكرنا ان الخيار يدخل على الحكم فقط في آخر فصل مفهوم
المخالفة ودلالة كونه علة لا سببا ان المانع اذا زال وجب الحكم به من
حين الايجاب وكالاجارة حتى صح تعجيل الاجرة تفريع على قوله انه

علة معنى لكن الملك في

عطف على قوله كالبيع

علة

علة معنى حتى لو لم يكن كذلك لما صح التعجيل كالتكفير قبل الحنث عندنا وليست علة
حكما لان المنفعة معدومة فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن
العقد فلا يكون علة حكما لكنها اي الاجارة تشبه الاسباب لما فيها من
الاضافة الى وقت مستقبل كما اذا قال في رجب آجرت الدار من غرة
رمضان ثبت الحكم من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فانه اذا
زال المانع ثبت حكمه من وقت البيع حتى يكون الزوايد الحاصلة في
زمان التوقف للمشتري فهو علة غير مشابهة للاسباب بخلاف الاجارة
وانما يشبه الاسباب لان السبب الحقيقي لا بد ان يتوسط بينه وبين
الحكم العلة التي تراخى عنها الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت من حين العلة فيكون
مشابهة للسبب لوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم والتي اذا ثبت
حكمها يثبت من اوله ولم يتخلل الزمان بينها وبين الحكم فلا يكون
مشابهة للسبب وكذا كل ايجاب يضاف نحو انت طالق غدا فانه علة
اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب وكذا النصاب حتى يوجب صحة الاداء
فيتبين بعد الحول انه كان زكوة لانه في اول الحول علة اسما للاضافة اليه
ومعنى لكونه موثرا لان الغنا يوجب مواساة الفقراء وليس علة حكما لتراخي
الحكم عنه لكنه مشابه بالاسباب لان الحكم متراخ الى وجود النماء ولو لم يكن
متراخيا اليه كان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب ولو كان متراخيا
الى ما هو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا لكن النماء ليس بعلة حقيقة
لان النماء لا يستقل بنفسه بل هو وصف قائم بالمال فلا يصلح ان يكون النماء
تمام الموثر بل تمام الموثر المال النامي ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله
بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال لكن النماء

في العلم

حي

خيا

وصف قائم بالمحل له شبهة العلية لترتب الحكم عليه ولو كان النصاب علة العلة
النماء شيئا مستقلا بنفسه هو علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا فاذا
كان للنماء شبهة العلية كان للنصاب شبهة السببية وكذا مرض الموت
والجرح فانه يتراخى حكمه الى السراية وكذا الرمي والتوكيل والتزكية عند
ابي حنيفة رح اذا رجع ضمن وكذا كل ما هو علة العلة كشراء القريب فان
كل ذلك علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب وعلة العلة انما يشابه
السبب من حيث انه تتخلل بينها وبين الحكم واسطة واعلم ان الامام
فخر الاسلام رح اورد للعلة اسما ومعنى عدة امثلة منها البيع الموقوف
والبيع بالخيار فهما علتان اسما ومعنى لا حكما وهما لا يشبهان الاسباب
ومنها الاجارة وكل ايجاب مضاف والنصاب ومرض الموت والجرح وقد
صرح في هذه الامور انها علة اسما ومعنى لا حكما لكنها تشبه الاسباب ومنها
علة العلة كشراء القريب فان الشراء علة الملك والملك علة العتق وقد صرح
فيها انها علة تشبه الاسباب لكن لم يصرح انها علة اسما ومعنى لا حكما و
الظاهر ان شراء القريب ليس علة اسما ومعنى لا حكما لان الحكم غير متراخ
عنه وانما يشابه الاسباب لتوسط العلة وهو الملك فقد جعل الامام
فخر الاسلام رح العلة المشابهة بالسبب قسما اخر لكني لم اجعل كذلك
لانها لا تخرج من الاقسام السبعة التي تنحصر العلة فيها وذلك لانه ان لم يوجد
الاضافة ولا التاثير ولا الترتب لا يوجد العلية اصلا وان وجد
احدها منفردا يحصل ثلثة اقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين
منها فثلاثة اقسام اخر وان وجد الاجتماع بين الثلثة فقسم اخر
فحصل سبعة وعلم من الامثلة المذكورة ان العلة اسما ومعنى لا حكما قد يوجد

مع

مع مشابهتها السبب كالاجارة ونحوها وقد يوجد بدونها كالبيع
الموقوف وقد يوجد مشابهة السبب بدونها كشراء القريب و
الظن ان شراء القريب علة اسما ومعنى وحكما لكنه يشبه السبب
واما ما له شبهة العلية كجزء العلة فيثبت به ما يثبت بالشبهة كربوا
النسية يثبت باحد الوصفين وهو اما القدر او الجنس واما معنى وحكما
كالجزء الاخير من العلة كالقرابة والملك للعتق فاذا تاخر الملك يثبت
الحكم به اي العتق بالملك فانه الجزء الاخير للعلة فيثبت الحكم به حتى
تصح نية الكفارة عند الشراء فان نية الكفارة يعتبر عند الاعتاق
فيعتبر النية عند الشراء ويضمن اذا كان شريكا عندهما اي ابي — اي عند ح
يوسف ومحمد رح ولا يضمن عند ابي حنيفة رح والخلاف فيما اذا اشترياه
معا اما اذا اشترى الاجنبي ثم القريب يضمن بالاتفاق والفرق
لابي حنيفة رح ان في الاول رضي الاجنبي بفساد نصيبه حيث اشترك
القريب ولا يعتبر جهله وفي الثاني لم يرض وان تاخر القرابة يثبت
بها القرابة اي العتق بالقرابة حتى يضمن مدعي القرابة ولو كانت
القرابة معلومة لم يضمن كما اذا ورثا عبدا ثم ادعى احدهما انه ابنه
بخلاف الشهادة اي اذا شهد واحد ثم واحد لا يضاف الحكم الى
الشهادة الاخيرة بل الى المجموع فاذا رجع يضمن النصف فان
الحكم يثبت بالمجموع لانها انما يعمل بالقضاء وهو يقع بهما واما اسما وحكما
وهي اما باقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه كالسفر والمرض فانهما
اقيما مقام المشقة والنوم اقيم مقام استرخاء المفاصل والمس والنكاح
مقام الوطي اي المس والنكاح يقومان مقام الوطي في ثبوت النسب وحرمة

اي فانت طالق او نحوه من الاحكام [illegible]

المصاهرة اما في الثلثة الاول فلم يذكر في المتن المدعو اليه للظهور او
باقامة الدليل مقام المدلول كالخبر عن المحبة مقامها في قوله ان احببتني فانت
كذا والطهر مقام الحاجة في اباحة الطلاق واستحداث الملك
مقام الشغل في الاستبراء والداعي اليه ذكر اي السبب المقتضي لاقامة الداعي مقام
المدعو اليه والدليل مقام المدلول احد الامور الثلثة المذكورة في المتن
اما دفع الضرورة كما في ان احببتني وكما في الاستبراء واما الاحتياط كما
في تحريم الدواعي في الحرمات والعبادات واما دفع الحرج كالسفر والطهر
والتقاء الختانين والفرق بين دفع الحرج ودفع الضرورة ان الضرورة
لا يمكن الوقوف على ذلك الشيء كالمحبة فان وقوف الغير عليها محال فالضرورة
داعية الى اقامة الخبر عن المحبة مقام المحبة واما المشقة في السفر والانزال
في التقاء الختانين فان الوقوف عليهما ممكن لكن في اضافة الحكم اليهما
حرج لخفائهما وبالتقسيم العقلي بقي قسمان علة معنى فقط وعلة حكما فقط
ولم يجعلوا الجزء الاخير من العلة علة معنى وحكما لا اسما وحكما فالقسم الذي
ذكرناه وهو ما له شبهة العلة كجزء العلة يكون هذا القسم بعينه
والعلة اسما وحكما ان كانت مركبة فالجزء الاخير علة حكما فقط كالداعي
مثلا ان كان مركبا من جزئين فالجزء الاخير علة حكما لا اسما ومعنى وايضا
لما ارادوا بالعلة حكما ما يقارنه الحكم فالشرط كدخول الدار مثلا علة حكما
واما السبب فاعلم انه لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم علة فان كانت
مضافة اليه اي ان كانت العلة مضافة الى السبب كوطء الدابة رجلا
فانه علة لهلاكه وهذه العلة مضافة الى سوقها وهو السبب فالسبب
في معنى العلة فيضاف الحكم اليه فيجب الدية بسوق الدابة وقودها وبالشهادة

بكون الجزء الاول علة معنى لا اسما صح

بالقصاص

136

بالقصاص اذا رجع لا القصاص عندنا اي لا يجب القصاص عندنا على الشاهد
اذا شهد على ان زيدا قتل عمرا فاقتص ثم رجع الشاهد لانه جزء المباشرة
وشهادته انما صارت قتلا بحكم القاضي واختيار الولي وان لم يكن
مضافة اليه اي العلة مضافة الى السبب كما ان تكون اي العلة
فعلا اختياريا فسبب حقيقي اي فالسبب سبب حقيقي لا يضاف الحكم
اليه فلا يضمن ولا يشترك في الغنيمة الدال على حصن في دار الحرب لانه توسط
بين السبب والحكم علة هي فعل فاعل مختار وهو السارق في فصل السرقة
والغازي في الدلالة على الحصن فيقطع هذه العلة نسبة الحكم الى السبب
ولا اجنبي قال لآخر اي ولا يضمن قيمة الولد اجنبي قال لآخر تزوج
هذه المراة فانها حرة ففعل واستولدها فاذا هي امة لا يضمن
قيمة الولد بخلاف ما اذا زوجها الوكيل او الولي على هذا الشرط ولا
يلزم ان المودع والمحرم اذا دلا على الوديعة والصيد يضمنان مع انهما
سببان لان المودع انما يضمن بترك الحفظ الذي التزم والمحرم
بازالة الامن اذ تقررت بافضائها الى القتل اي اذا تقررت ازالة
الامن وانما قال هذا لانه لما قال ان المحرم انما يضمن بازالة الامن
ورد عليه انه ينبغي ان يضمن بمجرد الدلالة لانه حصل ازالة الامن بمجرد
الدلالة فقال انما يضمن بازالة الامن اذا تقررت بكونها مفضية الى
القتل اذ قبل الافضاء لا تصير سببا للهلاك فلا يضمن ثم اقام
الدليل على ان ازالة الامن سبب للضمان بقوله فان الصيد
محفوظ بالبعد عن الناس بخلاف دال المسلم اي اذا دل رجل السارق
على مال مسلم لا يضمن فان كونه محفوظا ليس لاجل البعد عن الناس
بل بيد م

على مال بسرقته خ

اي لا يضمن الدال على مال بسرقة السارق ولا يشترك في الغنيمة الدال على حصن في دار الحرب ح ح

فدلالته لا يكون ازالة الامن وصيد الحرم اي اذا دل عليه غير المحرم فانه لا
يضمن فان كونه محفوظا ليس لاجل البعد عن الناس بل لكونه في الحرم ومن
دفع الى صبي سكينا ليمسكه للدافع فوجاء به نفسه لا يضمن لانه تخلل
بين السبب وهو دفع السكين الى الصبي وبين الحكم فعل فاعل
مختار وهو قصد الصبي قتل نفسه وان سقط عن يده فجرحه ضمن
لانه لم يتخلل هناك فعل فاعل مختار فيضاف الحكم الى السبب وهو الدفع
ومنه اي من السبب ما هو سبب مجازا كالتطليق والاعتاق
والنذر المعلقة صفة للتطليق والاعتاق والنذر نحو ان دخلت الدار فالمعلقة م
فانت طالق ان دخلت فعبده حر ان دخلت فلله علي كذا الجار
متعلق بقوله هو سبب فالجزاء وقوع الطلاق والعتق ولزوم المنذور
لانها ربما لا توصل اليه لان الشرط معدوم على خطر الوجود اي لان
هذه الامور المعلقة ربما لا توصل للجزاء وهذا دليل على كونها سببا مجازا
وكاليمين بالله هو للكفارة اي سبب للكفارة مجازا لانها اي اليمين
للبر فلا توصل الى الكفارة اذ الكفارة تجب عند الحنث فلا يكون
اليمين موصلة الى الكفارة فلا يكون سببا لها حقيقة بل مجازا ثم اذا
وجد الشرط اي في صورة تعليق الطلاق والعتاق والنذر بالشرط
يصير الايجاب السابق علة حقيقة بخلاف اليمين للكفارة فان
الحنث علتها وعند الشافعي له اي سبب في معنى العلة حتى ابطل
التعليق بالملك اي ان قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او لعبد
ان ملكتك فانت حر يكون باطلا لعدم الملك عند وجود العلة وجواز
التكفير قبل الحنث لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب بالمال

كالزكوة

137

كالزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب ثم عندنا لهذا المجاز
شبهة الحقيقة هذا الكلام متصل بقوله ومنه ما هو سبب مجازا وهذا تبيان
في ان التنجيز هل يبطل التعليق ام لا فعند زفر رح لا لانه لما لم يكن الملك
والحل عند وجود الشرط قطعي الوجود ليصح التعليق شرطنا وجودهما
في الحال ليترجح جانب الوجود عند وجود الشرط فكما لا يبطله زوال
الملك لا يبطله زوال الحل صورة المسئلة اذا قال لامرأته ان دخلت
الدار فانت طالق ثم قال لها انت طالق ثلثا فعندنا يبطل التعليق
حتى ان تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار لا يقع الطلاق وعند زفر رح
لا يبطل التعليق فيقع الطلاق هو يقول شرط صحة التعليق وجود
الملك عند وجود الشرط لا عند التعليق لان زمان وجود الشرط هو
زمان وقوع الطلاق ووقوع الطلاق مفتقر الى الملك فاما التعليق فلا
افتقار له الى الملك حال التعليق فاذا علق بالملك نحو ان تزوجتك
عند وجوده فانت طالق فالملك قطعي الوجود عند وجود الشرط فيصح التعليق وان علق
بغير الملك نحو ان دخلت الدار فانت طالق فشرط صحة التعليق
وجود الملك عند وجود الشرط وذلك غير معلوم فيستدل بالملك حال
التعليق على الملك حال وجود الشرط بالاستصحاب فاذا وجد الملك
حال التعليق صح التعليق ثم لا يبطله زوال الملك فكما لا يبطله زوال
الملك لا يبطله زوال الحل والمراد بزوال الحل وقوع الطلاق الثالث
في قوله تع فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره قلنا
اليمين شرعت للبر فلا بد ان يكون البر مضمونا بالجزاء فيكون للجزاء
شبهة الثبوت في الحال فلا بد من المحل فانه اذا قال ان دخلت الدار

فانت طالق فالغرض ان لا يدخل الدار لانها ان دخلت يترتب عليها هذا
الامر المخوف اى الجزاء فيكون الجزاء وهو وقوع الطلاق مانعا من تفويته
البر كالضمان يكون مانعا من الغصب فالمراد بكون البر مضمونا بهذا فيبطل
زوال الحل وهو ان يقع الثلث لا زوال الملك وهو يقع الثلث لا زوال
الملك وهو ان يقع ما دون الثلث لانه يمكن له الرجوع اليها فالحاصل
ان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يتوقف صحة هذا التعليق على
وجود النكاح فيكون مقتصرا على الطلقات التى يملكها بهذا النكاح اما
الطلقات التى يملكها بالنكاح بعد الثلث فالمراة اجنبية عن الزوج
فى تلك الطلقات فاما التعليق بالتزوج فان البر فيه مضمون لوجود
الملك عند الشرط فان الشرط فيه معنى العلة وليس للجزاء شبهة
الثبوت قبلها فلا حاجة الى اثبات تلك الشبهة ليكون البر مضمونا
المراد بتلك الشبهة ما ذكرنا من شبهة الحقيقة ليكون للجزاء شبهة الثبوت
فى الحال ليكون البر مضمونا به واعلم ان لكل من الاحكام سببا ظاهرا
يترتب الحكم عليه على ما مر فى فصل الامر فسبب وجوب الايمان
بالله تعالى حدوث العالم ولما كان هذا السبب فى الافاق والانفس موجودا
دائما يصح ايمان الصبى وان لم يخاطب وللصلوة الوقت على ما مر و
للزكوة ملك المال اعلم انه ورد على سببية النصاب للزكوة اشكال وهو
ان تكرر الوجوب بتكرر وصف يدل على سببية ذلك الوصف وههنا الوجوب
يتكرر بالحول فيجب ان يكون الحول سببا لا النصاب فلدفع هذا الاشكال
قال الا ان الغنى لا يكمل الا بمال نام والنماء بالزمان فاقيم الحول مقام
النماء فيتجدد المال تقديرا بتجدد الحول فيتكرر الوجوب بتكرر المال تقديرا

زوال الحل لا زوال الملك اى يبطل التعليق

وللصوم

وللصوم ايام شهر رمضان كل يوم لصومه ولصدقة الفطر رأس يمونه
ويلى عليه وانما الفطر شرط لقوله عم ادوا عمن تمونون وعن اما
لانتزاع الحكم عن السبب او لان يجب عليه فيؤدى عنه كما فى العاقلة
والثانى باطل لعدم الوجوب على العبد والصبى والفقير والكافر
فيثبت الاول وايضا يتضاعف الوجوب بتضاعف الرأس
والاضافة الى الفطر تعارضه الاضافة الى الرأس وهى تحتمل
الاستعارة ايضا بخلاف تضاعف الوجوب هذا جواب سوال
وهو ان الاضافة آية السببية والصدقة تضاف الى الفطر فيدل على سببية
الفطر فيدل على سببية الفطر فاجاب بان الصدقة تضاف الى الرأس
ايضا فاذا تعارضا تساقطا ونحن نتمسك على سببية الرأس بالتضاعف عف
فهذا الدليل اقوى من الاضافة لان الحكم قد يضاف الى غير السبب
مجازا وهذا المجاز لا يجرى فى التضاعف وايضا وصف المؤنة اى
فى قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون يرجح سببية الرأس وللحج البيت
واما الوقت والاستطاعة فشرط وللعشر الارض النامية بحقيقة
الخارج وبهذا الاعتبار هو مؤنة للارض وباعتبار الخارج وهو تبع
الارض حال عن الخارج عبادة اى العشر عبادة لان العشر عشر
جزء من الخارج فاشبه الزكوة فانها جزء من النصاب وكذا الخراج
اى سببه الارض النامية الا ان النماء معتبر فيه تقديرا بالتمكن من
الزراعة فصار مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار
الوصف وهو التمكن من الزراعة لان الزراعة عمارة الدنيا و
اعراض عن الجهاد فصار سببا للمذلة ولذا لم يجتمعا عندنا اى لا

ثبوت وصف العبادة في العشر وثبوت وصف العقوبة في الخراج لم
يجتمع العشر والخراج عندنا خلافا للشافعي رح وللطهارة ارادة الصلوة
وللحدث شرط وللحدود والعقوبات ما نسبت اليه من سرقة و
قتل وللكفارات ما نسبت اليه من امر دائر بين الحظر والاباحة و
لشرعية المعاملات البقاء المقدر اي للعالم وللاختصاصات الشرعية
التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح ونحوهما واعلم ان ما يترتب
عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك العقل تاثيره ولا يكون بصنع
المكلف كالوقت للصلوة يخص باسم السبب وان كان بصنعه فان
كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم
السبب مجازا وان لم يكن هو الغرض كالشري لملك المتعة فان العقل
لا يدرك تاثير لفظ اشتريت في هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض
من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب وان ادرك العقل
تاثيره كما ذكرنا في القياس يخص باسم العلة واما الشرط فهو اما شرط محض
وهو اما حقيقي كالشهادة للنكاح والوضوء للصلوة او جعلي وهو بكلمة
الشرط او دلالتها كقوله المراة التي اتزوجها طالق وقد مر ان اثر التعليق
عندنا منع العلية وعنده منع الحكم واما شرط في حكم العلة وهو شرط
لا يعارضه علة يصح ان يضاف الحكم اليها فيضاف اليه كما اذا رجع
شهود الشرط وحدهم ضمنوا وان رجعوا مع شهود اليمين يضمن
الثاني فقط كما اذا اجتمع السبب والعلة كشهود التخيير والاختيار
كما اذا شهد شاهدان ان الزوج خير امراته وآخران بان المراة
اختارت نفسها فقضى القاضي بوقوع الطلاق ثم رجع الفريقان

يضمن

يضمن شهود الاختيار فشهود التخيير سبب وشهود الاختيار علة فان قال
ان كان قيد عبده عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حله احد فهو
حر فشهد شاهدان انه عشرة ارطال فقضى القاضي بعتقه ثم حله
فاذا هو ثمانية يضمنان قيمته عند ابي حنيفة رح لان القضاء بالعتق
ينفذ ظاهرا وباطنا عنده والعلة لا تصلح لضمان العتق العلة
قضاء القاضي وانما لا يصلح للضمان لكونه غير متعد فانه قضى بناء
على شهادة شاهدين بخلاف رجوع الفريقين اي شهود اليمين
وشهود الشرط فان العلة تصلح للضمان لانهم اثبتت العتق
بطريق التعدي وعندهما لا يضمنان لان القضاء لا ينفذ في
الباطن فيعتق بحل القيد وكذا حافر البير عطف على المثالين
المذكورين وهما رجوع شهود الشرط ومسئلة القيد والتشبيه في
ان هناك شرطا لا يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها والشرط
هو الحفر لان علة السقوط هو الثقل لكن الارض مانع عن السقوط
فازالة المانع صارت شرطا للسقوط ثم بين ان العلة لا تصلح لاضافة
الحكم وهو الضمان اليها بقوله فان الثقل علة السقوط وهو امر طبيعي
والمشي مباح فلا يصلحان لاضافة الحكم فيضاف الى الشرط لان صاحب
الشرط متعد لان الضمان فيما اذا احفر في غير ملكه بخلاف ما اذا وقع
نفسه وأما وضع الحجر واشراع الجناح والحائط المائل بعد الاشهاد
فمن قسم الاسباب واما شرط في حكم السبب وهو شرط اعترض عليه
فعل فاعل مختار غير منسوب اليه كما اذا حل قيد عبد الغير فابق
لا يضمن عندنا فان الحل لما سبق الاباق الذي هو علة التلف صار

البهائم اي العلة وهو الثقل والمشي مباح

كالسبب فانه يتقدم على صورة العلة والشرط يتأخر عنها وكذا اذا
فتح باب قفص او اصطبل خلا فالحمد لله ان فعل الطير والبهيمة هدر
فاذا خرجا على فور الفتح يجب الضمان كما في سيلان ماء الزق فان
النفار طبيعي للطير كالسيلان للماء لهما انه هدر في اثبات الحكم
لان في قطعه عن الغير كالكلب يميل عن الارسال واذا قال الولي
سقط وقال الحافر اسقط نفسه فالقول له اى للحافر لانه يدعى صلاحية
العلة للاضافة وقطع الاضافة عن الشرط فهو متمسك بالاصل
بخلاف الجارح اذا ادعى الموت بسبب آخر لانه صاحب علة واما
شرط اسما لا حكما كما اذا علق الطلاق بشرطين فاولهما وجودا
شرط اسما لا حكما حتى اذا وجد الاول في الملك لا الثاني لا يطلق
وبالعكس تطلق خلافا لزفر رح صورته ان تقول لامرأته ان دخلت
هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فابانها فدخلت احديهما
ثم تزوجها فدخلت الاخرى يقع الطلاق عندنا لان الملك شرط
عند وجود الشرط لصحة الجزاء لا لصحة الشرط فيشترط عند الثاني
لا الاول واما العلامة فقد ذكروا في نظيرها الاحصان للرجم لان
الشرط ما يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو ووجوده متأخر عن
وجود صورة العلة كدخول الدار ومثل ههنا عليه الزنا لا يتوقف
على احصان يحدث متأخرا اقول ما ذكروا وهو ان الشرط امر
متأخر عن وجود صورة العلة ويمنع انعقاد العلة الى ان يوجد
هو هو تفسير الشرط التعليقي لا الشرط الحقيقي كالشهادة للنكاح والعقل
للتصرفات الشرعية وطهرها كالوضوء للصلوة وطهارة الثوب والمكان

والبدن

140

والبدن لها فالشرط التعليقي متأخر عن صورة العلة اما الشرط
الحقيقي فلا يجب تأخره عن وجود العلة كالعقل والوضوء وغيرهما
فكون الاحصان متقدما لا يدل على انه ليس بشرط وهذا الاشكال
اختلج في خاطري والجواب عنه ان الشرط اما تعليقي واما حقيقي
والحقيقي قسمان احدهما ان يكون الشرط متأخرا عن العلة كحفر
البئر وقطع حبل القنديل والآخر ان يكون متقدما كالوضوء للصلوة
والعقل للتصرفات فاما ما هو متأخر اقوى مما هو متقدم لان
الحكم مقارن للشرط الذى هو متأخر عن صورة العلة فيضاف الحكم
اليه فهو شرط في معنى العلة بخلاف الشرط الذى هو متقدم فالاحصان
هو الشرط الذى يكون العلة ويسمى هذا الشرط علامة واذا لم يكن
الحكم مضاف اليه لا يكون في حكم العلة فيمكن ان يثبت بشهادة الرجال
مع النساء مع انه لا يثبت العلة وهو الزنا بهذه الشهادة ولما
كان لي نظر في كون الاحصان علامة فانه لم يكن الحكم مضافا اليه لا
يكون في حكم العلة فيمكن ان يثبت بشهادة الرجال مع انه لا يثبت
مع النساء العلة وهو الزنا بهذه الشهادة ولما كان لي نظر لا شرطا في
معنى العلة قلت ثم ان كان الاحصان علامة لا شرطا الى تقدير كونه
علامة لا شرطا في معنى العلة يثبت بشهادة الرجال مع النساء فان
قيل فيجب ان يثبت ايضا بشهادة كافرين شهدا على عبد مسلم زنى
ومولاه كافر انه اعتقه اى لما ذكرنا ان الاحصان يثبت بشهادة
النساء مع الرجال مع ان الزنا لا يثبت بها ينبغي ان
يثبت الاحصان بشهادة الكافرين ايضا اذا شهدا على عبد مسلم زنى

متقدما على م
او الاحصان

اذا لو

بان مولاه اعتقه لى ان مولاه كافر فيكون الشهادة على المولى الكافر
فتقبل فيثبت عتقه والحرية من شرايط الاحصان فيثبت احصانه بشهادة
الكافر قلنا الشهادة النساء خصوص بالمشهود به دون المشهود عليه
اى فى عدم القبول فان العقوبات لا تثبت بشهادة الرجال مع النساء
لانها لا تثبت العقوبة وهنا لا نثبتها لان الاحصان ليس الا علامة فانه
لكن يتضمن ضررا بالمشهود عليه وهو تكذيبه ورفع انكاره وهى تصلح
لذلك اى شهادة الرجال مع النساء يصلح للضرر على المشهود عليه المسلم
وهو المسلم وشهادة الكفار بالعكس فانها لا يصلح على المسلم وهى يتضمن ضررا بالمسلم
اى شهادة الكفار فى هذه الصورة يتضمن ضررا بالمسلم وهو العبد الذى
اشتراه حربيته ليثبت عليه الرجم فلا تصلح لذلك الكفار لا يصلح شهادة
الكفار للاضرار بالمسلم وهو ما ذكرنا من تكذيبه ورفع انكاره وعلى
هذا اى بناء على ان العلامة ليست فى حكم العلة فيجوز ان تثبت بما
لا يثبت به العلة قال ان شهادة القابلة على الولادة تقبل من غير
فراش اى فى المبتوتة والمتوفى عنها زوجها ولا حبل ظاهر عطف
على قوله من غير فراش ولا اقرار به عطف على قوله ولا حبل اى بلا اقرار
الزوج بالحبل لانه لم يوجد هنا اى فى شهادة القابلة الا تعيين الولد
وهى مقبولة فيه اى شهادة القابلة مقبولة فى تعيين الولد فاما النسب
فانما يثبت بالفراش السابق فيكون انفصاله علامة للعلوق
السابق وعند ابى حنيفة رح لا تقبل لانه اذا لم يوجد سبب ظاهر كان النسب
مضافا الى الولادة فيشترط لاثباتها كمال الحجة بخلاف ما اذا وجد احد
الثلاثة وهو اما الفراش او الحبل الظاهر او اقرار الزوج بالحبل واذا

علق

علق بالولادة طلاق تقبل شهادة امراة عليها فى حقه اى فى حق
الطلاق عندهما ثبت ما كان شرطا لها لا عند ابى حنيفة رح لان
الولادة شرط الطلاق فيتعلق بها الوجود فيشترط لاثباته اى لاثبات
الشرط ما يشترط لاثبات حكمه وهو الطلاق كما فى العلة فانه يشترط
لاثبات العلة ما يشترط لاثبات حكمها على ان هذه الحجة ضرورية
فلا يتعدى اى شهادة المراة الواحدة حجة ضرورية لا تقبل
الا فيما لا يطلع عليه الرجال وهو الولادة فلا يتعدى عنه الى ما
لا ضرورة فيه وهو الطلاق لان الطلاق مما يطلع عليه الرجال فلا
يقبل فيه شهادة الواحدة كما فى شهادة المراة على ثيابة امة بيعت
على انها بكر فى حق الرد فان شهادة المراة لا تقبل فى حق الرد
وان كانت مقبولة فى حق البكارة والثيابة فكذا هنا بل يحلف
البايع وقال الشافعى رح الاصل فى المسلم العفة فالقذف حين
وجد كان كبيرة لانه يصير كبيرة عند العجز فيكون العجز
علامة للجناية فيثبت سقوط الشهادة وهو حكم شرعى سابقا عليه
اى على العجز عن اقامة البينة فبمجرد القذف يسقط الشهادة عند
الشافعى رح وان لم يجلد وعندنا لا تسقط شهادته بمجرد القذف
بل انما تسقط اذا تحقق العجز عن اقامة البينة فاقيم عليه الجلد بخلاف
الجلد اذ هو فعل حسى اى لا يمكن اقامة الجلد سابقا على العجز عن اقامة
البينة فانه فعل حسى لا مرد له فان اقيم الجلد قبل العجز فربما يكون
بغير حق اما عدم قبول الشهادة فانه حكم شرعى يمكن سبقه فان
تحقق العجز ظهر ان عدم قبول الشهادة كان ثابتا حين القذف

كبيرة ثم العجز عن اقامة البينة يعرف ذلك
اى كونها كبيرة اى يتبين بالعجز عن اقامة
البينة ان القذف ح

وان لم يتحقق العجز يظهر انه كان مقبول الشهادة وكان صادقاً في ذلك
القذف قلنا القذف في نفسه ليس كبيرة فان الشهادة عليه مقبولة حسبة
اي حسبة لله وهو اي القذف لا يحل الا ان يوجد الشهود فاذا مضى
زمان يتمكن من احضارهم ولم يحضر صار كبيرة فيكون العجز شرطاً اي
لرد القاضي شهادة الرامي والعفة اصل لكن لا تصلح لاثبات رد
الشهادة لما عرف ان الاصل لا يصلح حجة للاثبات بل للدفع فقط
ثم ان اتى بالبينة على الزنا من غير تقادم العهد بعد ما جلد يبطل رد
شهادته ويحد الزاني وان تقادم العهد اي ان اتى بالبينة على الزنا
بعد ما جلد الرامي لكن بعد تقادم العهد يبطل الرد اي رد شهادة
الرامي ولا يثبت الحد اي حد الزنا على المقذوف لان تقادم العهد
صار شبهة في درء الحد

باب المحكوم به

وهو قسمان ما ليس له الا وجود حسي وما له وجود آخر شرعي فالاول
بعد ان يكون متعلق حكم شرعي اما ان يكون سبباً لحكم آخر او لم يكن كالزنا
فانه حرام وهو سبب لوجوب الحد وكالاكل ونحوه وكذا الثاني كالبيع
فانه مباح وهو سبب لحكم آخر وهو الملك وكالصلوة المحكوم به وهو فعل
المكلف قسمان ما ليس له الا وجود حسي كالزنا والاكل وما له وجود
شرعي مع وجوده الحسي فالمحكوم به لا بد ان يكون متعلقاً
بحكم شرعي فبعد ان يكون كذلك لا يخلو من ان يكون سبباً لحكم شرعي
آخر او لم يكن فحصل اربعة انواع الاول ما ليس له الا وجود حسي
وهو متعلق بحكم شرعي وسبب لحكم شرعي آخر كالزنا فانه حرام
وسبب لحكم شرعي وهو وجوب الحد والثاني ما ليس له الا وجود

والاكل

حسي

حسي وهو متعلق بحكم شرعي لكنه ليس سبباً لحكم شرعي كالاكل اما كونه
متعلقاً بحكم شرعي فلان الاكل تارة واجب وفي اخرى حرام والثالث
ما له وجود شرعي وهو متعلق بحكم شرعي وسبب لحكم شرعي كالبيع
فانه مباح وسبب للملك والرابع ما له وجود شرعي وهو متعلق بحكم
شرعي وليس سبباً لحكم شرعي كالصلوة والوجود الشرعي بحسب
اركان وشرايط اعتبرها الشرع فان وجدت فان حصل معها
الاوصاف المعتبرة شرعاً الغير الذاتية يسمى صحيحاً والا فاسداً اي
ان لم يحصل معها الاوصاف المذكورة يسمى فاسداً وان لم توجد
اي الاركان والشرايط يسمى باطلاً والفاسد صحيح باصله دون
وصفه فاما الصحيح المطلق فيراد به الاول اي ما وجدت الاركان
والشرايط وحصلت الاوصاف المذكورة ثم المحكوم به اما
حقوق الله تعالى او حقوق العباد او ما اجتمعا فيه والثاني غالب
اما حقوق الله فثمانية عبادات خالصة كالايمان وفروعه
وكل يشتمل على الاصل والملحق به والزوائد فالايمان اصله
التصديق والاقرار ملحق به حتى ان تركه مع القدرة عليه لم يكن مؤمناً
عند الله وعند الناس وهذا عند بعض علمائنا اما عند البعض
فالايمان التصديق والاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية وهو
اصل في حقها اي الاقرار اصل في حق الاحكام الدنيوية اتفاقاً
حتى يصح ايمان المكره في حق الدنيا ولا يصح ردته وزوايد الايمان
الاعمال وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر فلم يشترط لها كمال
الاهلية ومؤنة فيها عقوبة كالخراج فلا يبتدأ على المسلم لكن

والاول غالب وما اجتمعا فيه م

الصلوة لانها عماد الدين والحج به الصوم والزوايد مثل الاعتكاف م

يبقى لانه اى لان الخراج لما تردد بين الامرين اى بين العقوبة
والمؤنة لا يبطل بالشك على ان الوصف الاول وهو المؤنة غالبة
على ما سبق انه مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار
الوصف و مؤنة فيها عبادة كالعشر فلا يبتدأ على الكافر لكن يبقى
عند محمد رح كالخراج على المسلم وعند ابي يوسف رح يضاعف لانه
فيه اى في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها من كل وجه فاما الاسلام
فلا ينافي العقوبة من كل وجه فيضاعف اى العشر اذ هي اى
المضاعفة اسهل من الابطال اصلا اعلم ان محمد رح قاس ابقاء
العشر على الكافر على ابقاء الخراج على المسلم فقال ابو يوسف رح ان
في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها بالكلية فيجب تغيير العشر الى
الخراج فان فيه معنى العقوبة والاسلام لا ينافي العقوبة من كل
وجه فيبقى الخراج على المسلم وقوله فيضاعف كلمة التعقيب في الفاء
يرجع الى قوله والكفر ينافيها فلا بد من تغيير العشر والمضاعفة
اسهل من الابطال فيضاعف اذ هي في حقه مشروع في الجملة وعند
ابي حنيفة رح ينقلب خراجا اذ التضعيف امر ضروري فلا يصار اليه
مع امكان الاصل وهو الخراج لان التضعيف ثبت باجماع
الصحابة رض بخلاف القياس في قوم باعيانهم لان تلك الطائفة كفار
لا يؤخذ منهم الجزية وغيرهم من الكفار يؤخذ منهم الجزية فلا يكونوا
في حكمهم وحق قائم بنفسه اى لا يجب في ذمة احد كخمس الغنائم والمعادن
وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت
في حق الصبي لانه لا يوصف بالتقصير والبالغ الخاطي مقصر فلزمه الجزاء القاصر

ولا في

ولا في القتل بسبب اى لا يثبت حرمان الميراث في القتل بسبب كحفر
البئر ونحوه والشاهد اذا رجع لانه اى حرمان الميراث جزاء
المباشرة وحقوق دائرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات
فلا تجب على المسبب كحافر البئر لانها اى الكفارات جزاء الفعل
والصبي اى لا يجب الكفارة على الصبي لانه لا يوصف بالتقصير خلافا
للشافعي رح فيهما اى في المسبب والصبي لانها عنده ضمان المتلف وهذا
لا يصح في حقوق الله تع والكافر اى لا يجب الكفارات على الكافر
لوصف العبادة وهي اى العبادة فيها غالبة اى في الكفارات الا
كفارة الظهار فان وصف العقوبة فيها غالبة لانه اى الظهار منكر
من القول وزور وكذا كفارة الفطر اى وصف العقوبة غالبة
فيها لقوله عم فعليه ما على المظاهر ولاجماعهم على انها لا تجب على
انها لا تجب على الخاطي ولان الافطار عمدا ليس فيه شبهة الاباحة ثم ورد
على هذا الافطار عمدا الذي لم يكن فيه شبهة الاباحة ينبغي ان يكون كفارة
الفطر عقوبة محضة فلدفع هذا الاشكال قال لكن الصوم لما كان حقا
غير مسلم الى صاحبه ما دام فيه فلا يكون الافطار ابطال حق ثابت
بل منع عن تسليمه الى المستحق فاوجبنا الزاجر بالوصفين اى العبادة
والعقوبة وهي اى الكفارات عقوبة وجوبا وعبادة اداء وقد
وجدنا في الشرع ما هو شأنه اى ما يكون عقوبة وجوبا
وعبادة اداء كاقامة الحدود ولم نجد على العكس اى لم نجد في
الشرع ما هو عقوبة اداء وعبادة وجوبا وانما قال هذا جوابا
لمن يقول لم لم يعكس حتى يسقط بالشبهة كالحدود وتفريع على ان كفارة

فيسقط

الفطر عقوبة وكشبهة قضاء القاضي في المنفرد برؤية هلال رمضان
اذا رد القاضي شهادته وقضى ان اليوم من شعبان فافطر بالوقاع
عامدا لا يجب عليه الكفارة عندنا خلافا للشافعي رح ويسقط
اذا افطرت ثم حاضت او مرضت وكذا ان اصبح صايما ثم سافر
فافطر واما حقوق العباد فاكثر من ان تحصى وما اجتمعا فيه و
الاول غالب حد القذف وما اجتمعا فيه والثاني غالب القصاص
واما حد قاطع الطريق فخالص حق الله تع عندنا وهذه الحقوق
ينقسم الى اصل وخلف ففي الايمان اصله التصديق والاقرار ثم
صار الاقرار خلفا في احكام الدنيا اي صار الاقرار المجرد قايما مقام
الاصل في احكام الدنيا ثم اداء احد ابوي الصغير خلفا عن اداءه
حتى لا يعتبر التبعية اذا وجد اداؤه اي لما كان اداء الوالدين
خلفا فاذا وجد الاصل وهو اداء الصغير العاقل لا يعتبر التبعية
فيحكم بايمانه اصالة لا بكفره تبعية ثم تبعية اهل الدار والغانمين
خلفا عن اداء احدهما اذا عدما اي عدم الابوان وكذا الطهارة
والتيمم لكنه اي التيمم خلف مطلق عندنا بالنص اي اذا عجز عن استعمال
الماء يكون التيمم خلفا عن الماء مطلقا فيجوز اداء الفرايض بتيمم واحد
كما يجوز بوضوء واحد وعنده خلف ضروري اي عند الشافعي رح
التيمم خلف عن الماء عند العجز بقدر ما يندفع به الضرورة حتى لم يجز
اداء الفرايض بتيمم واحد وقال عطف على قوله لم يجز في اناء في
نجس وطاهر يتحرى ولا يتيمم فيتوضأ بما يغلب على ظنه طهارته
ولا يتيمم بناء على ان التيمم خلف ضروري ولا ضرورة هنا وعندنا

يتيمم اذا ثبت العجز بالتعارض اي بين النجس والطاهر ولا احتياج الى
الضرورة فانه خلف عن الماء فبعد حصول الطهارة كان شرط الصلوة
موجودا في كل واحد منهما بكماله فيجوز امامة المتيمم للمتوضي كامامة
الماسح للغاسل وعند زفر ومحمد رح التيمم خلف عن التوضي صاحب
اصل خلف فلا يبني صاحب الاصل القوي صلوته على صاحب الخلف
الضعيف كما لا يبني المصلي بركوع وسجود على المومي وشرط الخلفية
امكان الاصل ليصير السبب منعقدا ثم عدمه لعارض كما في مسئلة
مس السماء بخلاف الغموس

باب المحكوم عليه

طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدي المطلوب
اي نور يحصل باشراق العقل الذي اخبر النبي عليه السلام انه من
اوائل المخلوقات فكما ان الحس مدركة بالقوة فاذا وجد النور
الحسي يخرج ادراكها الى الفعل فكذا القلب اي النفس الانسانية مع هذا النور العقلي وقوله طريق يبتدأ به فابتداء
درك الحواس ارتسام المحسوس في الحاسة الظاهرة ونهايته
ارتسامه في الحواس الباطنة وفي بدايته تصرف القلب فيه بنور
العقل بان يدرك الغايب من الشاهد او ينتزع الكليات من
تلك الجزئيات المحسوسة ولهذا التصرف مراتب استعداده
لهذا الانتزاع ثم علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات
ثم علم النظريات منها ثم استحضارها بحيث لا تغيب وهذا نهايته
ويسمى العقل المستفاد والمرتبة الثانية هي مناط التكليف اعلم
ان ما ذكرنا من تعريفه مسطور في كتب الحكمة واعلم انهم اطلقوا العقل

مطلق لا ضرورية يتيمم عندنا التيمم خلف

فلا يجوز لان المتوضي

ولا بد من اهليته للحكم وهي لا تثبت الا بالعقل قالوا وهو نور يضيء به

اي نهاية التوقف

العقل اوردوه مشايخنا في كتبهم وشبهوه بالشمس كما ذكر في المتن وهذا مناسب لما قال الحكماء والتمثيل بعينه صح

على جوهر مجرد غير متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وقد ادعوا
ان اول شيء خلقه الله تع هذا الجوهر وقال عليه السلام اول ما خلق الله تع
العقل فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا الجوهر الذي اخبر النبي عليه السلام
انه من اوائل المخلوقات فيكون المراد بالنور المنور كما فسر قوله تع الله
نور السموات وايضا قد يطلق العقل على الاثر الفايض من هذا الجوهر
في الانسان فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا المعنى وبيانه
ان النفس الانسانية مدركة بالقوة فاذا اشرق عليها الجوهر المذكور
خرج ادراكها من القوة الى الفعل بمنزلة الشمس اذا اشرقت
خرج ادراك العين من القوة الى الفعل فالمراد بالعقل هنا هو
النور المعنوي الذي حصل باشراق ذلك الجوهر وقد يطلق العقل
على قوة النفس بها تكتسب العلوم وهي قابلية النفس اشراق ذلك
الجوهر ولها اربع مراتب كما ذكرنا في المتن فيسمى الاول بالعقل الهيولاني
والثاني العقل بالملكة والثالث العقل بالفعل والرابع العقل المستفاد
وايضا يطلق على بعض العلوم فقيل علم بوجوب الواجبات
واستحالة المستحيلات وجواز الجايزات وقوله يبتدا وبه يلزم من
هذا الكلام ان يكون لدرك الحواس كما بداية ونهاية وكذا
للادراك العقلي بداية ونهاية فنهاية درك الحواس هو بداية
الادراك العقلي فاعلم ان بداية درك الحواس ارتسام المحسوس
في احدى الحواس الخمس ونهايته ارتسام في الحواس الباطنة
والمشهور ان الحواس الباطنة خمس الحس المشترك في مقدم الدماغ
وهو الذي يرتسم فيه صور المحسوسات ثم الخيال وهو خزانة الحس

المشترك

المشترك ثم الوهم في مؤخر الدماغ يرتسم فيه المعاني الجزئية ثم بعده
الحافظة وهي خزانة الوهم ثم المفكرة في وسط الدماغ تاخذ
المدركات من الطرفين وتتصرف فيها وتركب بينهما تركيبا و
يسمى متخيلة ايضا هذا نهاية ادراك الحواس فاذا تم هذا انتزع النفس
الانسانية من المفكرة علوما فهذا بداية تصرف النفس بواسطة
اشراق العقل وله اربع مراتب كما ذكرنا والعلم عند الله تع
ثم معلومات النفس اما لا يتعلق بها العمل كمعرفة الصانع ويسمى
علوما نظرية واما يتعلق وتسمى عملية فاذا اكتسب العملية حركت البدن
الى ما هو خير وعما هو شر فيستدل بهذا التحريك على وجود تلك القوة
وعدمها اي يستدل بهذا التحريك على وجود تلك القوة وهي قابلية
النفس اشراق ذلك الجوهر وانما يستدل لان النفس لا محالة آمرة
للبدن محركة الى ما هو خير عندها وعما هو شر عندها والجوهر
المذكور دايم للاشراق فاذا حركته الى الخير وعن الشر علم معرفتها
بالخير والشر وهي لا تحصل الا بالقابلية المذكورة واذا لم تحركه الى
الخير وعن الشر علم عدم معرفتها بالخير والشر اذ لو كانت عارفة
لحركته ثم عدم معرفتها لعدم قابليتها اذ لو كانت قابلة وقد علمنا
ان ذلك الجوهر دايم الاشراق لكانت عارفة فعلم ان وجود
العقل وعدمه يعرفان بالافعال ثم لما كان العقل متفاوتا
في افراد الناس وذلك التفاوت انما هو لزيادة قابلية بعض
النفوس ذلك الفيض والاشراق لشدة صفائها ولطافتها في مبداء
الفطرة ونقصان قابلية بعضها لكدورتها وكثافتها في اصل الخلقة

متدرجا من النقصان الى الكمال بواسطة كثرة العلوم ورسوخ
الملكات المحمودة فيها فيصير اشد تناسبا بذلك الجوهر وتزداد
استضاءتها بانواره واستفاضتها معالم اثاره فالقابلية المذكورة
سبب لحصول العلم والعمل وسبب لزيادة تلك القابلية والاطلاع
على حصول ما ذكرنا انه مناط التكليف متعذر فقدره الشرع
بالبلوغ اذ عنده يتم التجارب بتكامل القوى الجسمانية التي هي
مراكب القوى العقلية ومسخرة لها باذن الله تعالى وقد سبق في باب الامر
الخلاف في اجابه الحسن والقبح فعند المعتزلة الخطاب متوجه بنفس
العقل هذا فرع مسئلة الحسن والقبح المذكورة في باب الامر الحسن
فالصبي العاقل وشاهق الجبل مكلفان بالايمان حتى ان لم يعتقدا
كفرا ولا ايمانا يعذبان وعند الاشعري يعذران فلم يعتبر كفر
شاهق الجبل فيضمن قاتله ولا ايمان الصبي والمذهب عندنا
المتوسط بينهما اذ لا يمكن ابطال العقل لا بالعقل ولا بالشرع
وهو مبني عليه اي الشرع مبني على العقل لانه مبني على معرفة الله تعالى
والعلم بوحدانيته والعلم بان المعجزة دالة على النبوة وهذه الامور
لا تعرف شرعا بل عقلا لخطئها الدور لكن قد يتطرق الخطاء في
العقليات فان مبادي الادراكات العقلية الحواس فيقع
الالتباس بين القضايا الوهمية والعقلية فيتطرق الغلط في
مقتضيات الافكار كما يدري من اختلاف العقلاء بل اختلاف
الانسان نفسه في زمانين فصار دليلنا على التوسط بين مذهب
الاشعرية والمعتزلة امرين احدهما التوسط المذكور في مسئلة الجبر

والقدر

146

والقدر ومسئلة الحسن والقبح وثانيهما معارضة الوهم العقل في بعض الامور
العقلية وتطرق الخطاء فيه فهو وحده غير كاف اي العقل وحده غير
كاف فيما يحتاج الانسان الى معرفته بناء على ما ذكرنا من امرين
بل لا بد من انضمام شيء آخر اليها ارشاد او تنبيه ليتوجه العقل الى
الاستدلال او ادراك زمان يحصل له التجربة فيه فيعينه على الاستدلال
فلهذا اخترنا التوسط في المسائل المتفرعة المذكورة في المتن و
هي قوله فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان لعدم استيفاء مدة جعلها
الله تعالى على لحصول التجارب وبكمال العقل ولكن يصح منه اعتبارا لاصل
العقل ورعاية للتوسط جعلنا مجرد العقل كافيا للصحة وشرطنا
الانضمام المذكور للوجوب والمراهقة ان غفلت عن الاعتقاد
لا تبين عن زوجها خلافا للمعتزلة وان كفرت تبان فانها ان
لم يدرك المدة المذكورة لم يجعل مجرد عقلها كافيا في التوجه الى الاستدلال
لكن لما ان توجهت علم انها ادركت مدة افادتها التوجه فجعلنا
مجرد عقلها كافيا اذا حصل التوجه وشرطنا الانضمام اذ لم يحصل
التوجه وكذا الشاهق اي لا يكلف قبل مضي زمان يحصل فيه التجربة
وبعده يكلف ولا يضمن قاتل الشاهق ولو قبل مدة التجربة فانه
لم يستوجب عصمة بدون دار الاسلام **فصل** ثم الاهلية ضربان
اهلية وجوب واهلية اداء اما الاولى فبناء على الذمة وهي في اللغة
العهد وفي الشرع وصف يصير به الانسان اهلا لما له وعليه
قال الله واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم
على انفسهم الست بربكم قالوا بلى هذه الآية اخبار عن عهد جرى

بين الله وبين بني آدم وعن اقرارهم بوحدانية الله وبربوبية
والاشهاد عليهم دليل على انهم يؤاخذون عنه بموجب اقرارهم
من اداء حقوق تجب للرب سبحانه وتقع على عباده فلا بد لهم
من حقوق وصف يكونون به اهلا للوجوب عليهم فثبت لهم
الذمة بالمعنى اللغوى والشرعى وقال وكل انسان الزمناه
طائره في عنقه العرب كانوا ينسبون الخير والشر الى الطاير وان
مر سانحا يتيمنون به وان مر بارحا يتشاءمون به فاستعير الطائر
لما هو في الحقيقة سبب للخير والشر وهو قضاء الله وقدره او اعمال
العباد فانها وسيلة لهم الى الخير والشر فالمعنى الزمناه ما قضى له من
خير او شر او الزمناه عمله لزوم القلادة او الغل العنق اى
لا ينفك عنه ابدا فدلت الاية على لزوم العمل للانسان تحمل
ذلك اللزوم هو الذمة فقوله في عنقه استعار العنق لذلك الوصف
المعنوى الذى به يلزم التكليف لزوم القلادة او الغل العنق
وقال وحملها الانسان فهذه الاية تدل على خصوصية الانسان
بحمل اعباء التكاليف اى وجوبها عليه فثبت بهذه الايات
الثلث ان للانسان وصفا هو يصير به اهلا لما عليه وقد فسر
الذمة بوصف هو يصير به اهلا لما له وما عليه ولا دليل في هذه الايات
على وصف يصير به اهلا لما له لكن المقصود هنا اثبات اهلية الوجوب
عليه فيكون هذا كافيا لاثبات المقصود واما الدلايل الدالة
على الوصف الذى يصير به اهلا لما له فكثيرة منها قوله تع وما من دابة
في الارض الا على الله رزقها وقوله خلق لكم ما في الارض جميعا فقبل الولادة
له ذمة

له ذمة من وجه يصلح ليجب عليه فاذا ولد يصير ذمة مطلقة لكن الوجوب
غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء فكل ما يكن اداؤه
يجب وما لا يمكن فلا فحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب
اى على الصبى وهذا فهم من قوله فاذا ولد لان المقصود هو المال
واداؤه يحتمل النيابة وكذا ما كان صلة تشبه المؤن والاعواض
كنفقة القريب نظير الصلة التى تشبه المؤن والزوجة نظير الصلة
التى تشبه الاعواض لا صلة تشبه الاجزية اى لا يجب فلا يتحمل العقل
اى لا يتحمل الصبى الدية وان كان عاقلا في هذا الكلام ايهام لانه يشبه ان
يكون جزاء انه لم يحفظه عما فعل ولا العقوبة اى لا يجب على
الصبى العقوبة كالقصاص ولا الاجزية كحرمان الميراث على ما مر
في باب المحكوم به وهو قوله كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في
حق الصبى لانه لا يوصف بالتقصير واما حقوق الله تع فالعبادات
لا تجب عليه اما البدنية فظاهرة لان الصبى سبب العجز واما المالية
فلان المقصود هو الاداء لا المال فلا يحتمل النيابة فصارت
كالبدنية ولا العقوبات كالحدود ولا عبادة فيها مؤنة كصدقة
الفطر عند محمد رح لرجحان معنى العبادة وتجب عندهما اجتزاء
اى اكتفاء بالاهلية القاصرة وكان مؤنة محضة كالعشر والخراج
يجب وعلى الاصل المذكور وهو ما يمكن اداؤه يجب وما لا فلا قلنا
لو وجب اداء الصلوة على الحايض والحيض ينافيها لظهر ذلك
في حق القضاء وفي قضائها حرج فيسقط اصل الوجوب بخلاف الصوم
اذ ليس في القضاء حرج والاداء محتمل اى يحتمل ان يكون اداء الصوم

واجبا لان الحدث لا ينافي الصوم وعدم جوازه منها اي عدم جواز
الصوم من الحايض خلاف القياس فينتقل الى الخلف اي ينتقل الوجوب
الى الخلف وهو القضاء والجنون الممتد يوجب الحرج في الصلوة و
الصوم وكذا الاغماء الممتد في الصلوة دون الصوم لانه اي الاغماء
لا يستوعب شهر رمضان واما الثانية اي اهلية الاداء فقاصرة
وكاملة وكل يثبت بقدرة كذلك اي اهلية الاداء القاصرة تثبت
بقدرة قاصرة واهلية الاداء الكاملة تثبت بقدرة كاملة و
القدرة القاصرة تثبت بالعقل القاصر وهو عقل الصبي والمعتوه
والكاملة بالعقل الكامل وهو عقل البالغ غير المعتوه فما ثبت
بالقاصر اقسام لحقوق الله تعالى كالايمان وفروعه يصح من الصبي
لقوله عليه السلام مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا و
اضربوهم اذا بلغوا عشرا وانما الضرب للتاديب جواب اشكال
وهو ان يقال كيف يضرب والضرب عقوبة والصبي ليس من اهلها فاجاب
بان هذا الضرب للتاديب والصبي اهل للتاديب ولانه عطف على قوله
لقوله عم اهل للثواب ولان الشيء اذا وجد لا ينعدم شرعا الا بحجره
اي بحجر الشرع وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض لا ضرر الا في
لزوم ادائه وهو عنه موضوع واما حرمان الميراث والفرقة فيضافان
الى الكفر الاخر جواب سؤال وهو ان لزوم اداء الاسلام لما كان
موضوعا عن الصبي لكونه ضررا يلزم ان لا يثبت باسلامه حرمان
الميراث عن مورثه الكافر ولا الفرقة بينه وبين زوجته الوثنية
لان كلا منهما ضرر فاجاب بانهما يضافان الى الكفر الآخر لا الى الاسلام و

وايضا

وايضا هما من ثمرات الايمان وانما يعرف صحة الشيء بحكمه الذي وضع له
وهو سعادة الدارين الابدي انما يثبتان تبعا ولم يعد اضرارا
حتى لو كان ضررا لا يلزمه بتبعية الاب في تصرفات الاب لا يلزم
الصغير فيما هو ضرر محض واما الكفر فيعتبر منه ايضا لان الجهل لا
يعد على فيصح ردته فيلزمه احكام الآخرة لانها تتبع الاعتقادات
والاعتقادات امور موجودة حقيقة لا مرد لها بخلاف الامور
الشرعية وكذا احكام الدنيا لانها تثبت ضمنا اي لان احكام
الدنيا تثبت بالكفر ضمنا والاحكام القصدية في الاسلام والكفر
هي الاحكام الاخروية ولما كانت ثابتة ضمنا تثبت وان كانت
ضررا مع انه لا يصح منه قصدا ما هو ضرر دنيوي على انها يلزمه ايضا
تبعا اي الاحكام الدنيوية بسبب الكفر يلزم الصبي تبعا للابوين
وان كان لا يلزمه تصرفاتها الضارة قصدا واما حقوق العباد
فما كان نفعا محضا كقبول الهبة ونحوه يصح وان لم ياذن وليه فان
آجر المحجور اي الصبي المحجور نفسه وعمل يجب الاجر استحسانا وفي
القياس لا يجب الاجر لبطلان العقد ووجه الاستحسان ان عدم
الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزمه ضرر فاذا عمل فوجوب الاجرة
نفع محض وانما الضرر في عدم الوجوب لكن في العبد يشترط السلامة
حتى ان تلف فيه يضمن اي تلف العبد المحجور في ذلك العمل يضمن المستاجر
بخلاف الصبي لان الغصب لا يتحقق في الحر واذا قاتلا استحقا الرضخ
الضمير يرجع الى الصبي والعبد المحجور وهي الرضخ عطاء لا يكون كثيرا اي
لا يبلغ سهم الغنيمة ويصح توكيلهما وكيلين بلا عهدة ان لم ياذن

الولي اذ في الصبي اعتبار الادمية وتوسل الى درك المضار والمنافع
واهتداء في التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى وما كان ضررا
محضا عطف على قوله فما كان نفعا كالطلاق والهبة والقرض ونحوها
لا يصح منه وان اذن وليه ولا مباشرته اي لا يصح مباشرة الولي الطلاق
والهبة والقرض من قبل الصبي الا القرض للقاضي وانما يصح اقراض مال
الصبي للقاضي دون غيره من الاولياء لان القاضي اقدر على استيفائه
فان عليه صيانة الحقوق والعين لا يؤمن هلاكها جملة حالية اي لما
كان صيانة الحقوق على القاضي والحال ان العين ربما يهلك فيقرضها
القاضي ليلزم في ذمة المستقرض ويأمن هلاكها وما تردد بينهما اي
بين النفع والضرر كالبيع والشرى ونحوهما من حيث انه يدخل
المشترى في ملك المشتري نفع ومن حيث انه يخرج البدل عن ملكه ضرر يصح
بشرط رأي الولي لانه اي الصبي اهل له اذا باشر وليه فكذا اذا
باشر بنفسه برأي الولي فيحصل بهذا اي بمباشرة الصبي برأي الولي
ما يحصل بذلك اي بمباشرة الولي مع فضل تصحيح عبارته وتوسيع طريق
حصول المقصود ثم هذا اي تصرف الصبي برأي الولي فيما يتردد
بين النفع والضرر عند ابي حنيفة رح بطريق ان احتمال الضرر في تصرفه
يزول برأي الولي فيصير كالبالغ حتى يصح بغبن فاحش من الاجانب
ولا يملكه الولي فاما من الولي اي بيع الصبي من الولي مع غبن فاحش
ففي رواية يصح لما قلنا انه يصير كالبالغ وفي رواية لا لانه اي الصبي في
الملك اصيل وفي الرأي اصيل من وجه دون وجه لان له اصل الرأي
باعتبار اصل العقل دون وصفه اذ ليس له كمال العقل فيثبت شبهة

النيابة

النيابة اي شبهة انه نايب الولي واذا كان كذلك صار كان الولي يبيع من
نفسه مال الصبي بالغبن فاعتبرت اي شبهة النيابة في موضع التهمة وهو ان
يبيع الصبي من الولي وسقطت في غير موضع التهمة وهو ما اذا باع من

في غير موضعها اي في

الاجانب وعندهما متعلق بقوله ثم هذا عند ابي حنيفة رح بطريق انه اي
تصرف الصبي يصير برأيه اي برأي الولي كمباشرته اي الولي فلا يصح بالغبن
الفاحش اصلا اي لا من الولي ولا من الاجانب واما وصيته اي وصية الصبي
فباطلة لان الارث شرع نفعا للمورث قال عم لان تدع ورثتك اغنياء
خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس اي يمدون ايديهم اكفهم
سائلين وانما ذكر الوصية لانها ترد اشكالا وهو ان الوصية لانها
نفع لانها سبب للثواب الاخرة مع انه لا يزول الموصى به ما دام حيا
عن ملكه فينبغي ان يصح وصيته فاجاب بان الارث شرع نفعا للمورث
وفي الوصية ابطال الارث حتى شرع في حق الصبي فرع على ان الارث
شرع نفعا للمورث حتى لو كان ضررا لما شرع في حق الصبي الا انها
شرعت في حق البالغ كالطلاق جواب اشكال وهو ان الوصية لما
كانت ضررا لكونها ابطالا للارث ينبغي ان لا تصح من البالغ فاجاب
بانها شرع من البالغ وان كان ضررا كالطلاق

فصل

الامور المعترضة على الاهلية سماوية ومكتسبة اما السماوية فمنها الجنون
وهو اختلال العقل بحيث يمنع جريان الافعال والاقوال على نهج العقل
الا نادرا وهو في القياس مسقط لكل العبادات لمنافاته القدرة
ولهذا عصم الانبياء عم عنه وحيث لم يمكن الاداء سقط الوجوب
لكنهم استحسنوا انه اذا لم يمتد لا يسقط لعدم الحرج على انه لا ينافي اهلية
الوجوب م

الوجوب

فانه يرث ويملك لبقاء ذمته وهو اهل للثواب ثم عند ابي يوسف في هذا
اشارة الى انه لا يسقط الوجوب اذا لم يمتد الجنون اذا اعترض بعد البلوغ
اما اذا بلغ مجنونا فانه يسقط مطلقا ومحمد رح لم يفرق بين ما عرض بعد
البلوغ وبين ما اذا بلغ مجنونا فالممتد مسقط وغير الممتد غير مسقط عنده
ففي كل واحد من الصورتين الممتد مسقط وغير الممتد غير مسقط عنده
ثم الامتداد في الصلوة بان يزيد على يوم وليلة بساعة وعند محمد رح
بصلوة فيصير الصلوات ستا وفي الصوم بان يستغرق شهر رمضان
وفي الزكوة بان يستغرق الحول عند محمد وعند ابي يوسف اكثره كافة اي
الجنون في اكثر الحول كاف لسقوط الزكوة واما ايمانه فلا يصح لعدم ركنه
وهو الاعتقاد لعدم العقل لكن لا يكون حجرا وانما قال هذا جوابا
لسوال وهو ان عدم صحة الاسلام من المجنون اذا تكلم بكلمة التوحيد
انما يكون بطريق الحجر والحجر انما شرع بطريق النظر ولا نظر في الحجر عن الاسلام
لانه نفع محض فلا يصح الحجر عنه فاجاب بان عدم صحته ليس بطريق
الحجر ويصح تبعا عطف على قوله فلا يصح واذا اسلمت امرأته عرض
الاسلام على وليه ويصير مرتدا تبعا لابويه واما المعاملات فانه
يواخذ بضمان الافعال في الاموال لما قلنا في الصبي في اول فصل
الاهلية وهو قوله فحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب عليه
ولما بينا انه اهل لكن هذا العارض من اسباب الحجر وانما هو عن الاقوال
فتفسد عباراته ومنها الصغر وانما جعل الصغر من العوارض مع
انه حالة اصلية للانسان في مبداء الفطرة لان الصغر ليس لازما
لماهية الانسان اذ ماهية الانسان لا يقتضي الصغر فيعد في العوارض على

ففي كل واحد من الصورتين الممتد مسقط ح

الاهلية

١٦٥

الاهلية هذا المعنى اي حالة لا تكون لازمة للانسان وتكون منافية للاهلية
ولان الله تعالى خلق الانسان لحمل اعباء التكاليف ولمعرفته مع
فالاصل ان يخلقه على صفة تكون وسيلة الى حصول ما قصد من خلقه و
هي ان يكون من مبداء الفطرة وافر العقل تام القدرة كامل
القوى والصغر حالة منافية لهذه الامور فيكون من العوارض فقبل ان
يعقل كالمجنون اما بعده فيحدث له ضرب من اهلية الاداء لكن الصبا
عذر مع ذلك فيسقط عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ فلا يسقط
نفس الوجوب في الايمان حتى اذا اداه كان فرضا لا نفلا حتى اذا بلغ
لا يجب عليه الاعادة وكذلك التكليف في العهدة عنه ساقطان فلا يحرم
الميراث بالقتل تعقيب لقوله لكن التكليف في العهدة عنه ساقطان
بالقتل ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق لانهما ينافيان الارث
فعدم الحق لعدم سببه او لعدم الاهلية لا يعد جزاء انما قال هذا لان
الحرمان بسبب القتل انما هو بطريق الجزاء فان القاتل تعجل باخذ الميراث
فجوزي بحرمانه لكن الصبي ليس من اهل الجزاء بالشرط بالسبب فلم يحرم ولا اشكال على
هذا الحرمان بالكفر والرق لان الحرمان بهما ليس بطريق الجزاء بل لعدم سببه
في الكفر وعدم الاهلية في الرق ومنها العته وهو اختلال العقل بحيث
يختلط كلامه فيشبه مرة بكلام العقلاء ومرة بكلام المجانين وحكمه حكم الصبي
مع العقل فيما ذكرنا الا ان امرأة المعتوه اذا اسلمت لا يوخر عرض
الاسلام كما لا يوخر عرضه على ولي المجنون بخلاف الصبي والفرق انهما اي
المجنون والعته غير مقدرين والصبي مقدر ومنها النسيان وهو لا ينافي
الوجوب لكنه لما كان من جهة صاحب الشرع يكون عذرا في حقه اي في حق

مطلب النوم

مطلب الاغماء

صاحب الشرع فيما يقع فيه غالبا لا فى حق العباد وهو اما ان يقع فيه
المرء بتقصيره كالاكل فى الصلوة مثلا فان حالها مذكرة واما لا بتقصيره
اما بان يدعوا اليه الطبع كالاكل فى الصوم او بمجرد انه مركوز فى الانسان
كما فى الذبيحة والاول ليس بعذر بخلاف الاخيرين فسلام الناسى يكون
عذرا لانه غالب الوجود ومنها النوم وهو لما كان عجزا عن الادراكات
و الحركات الارادية اوجب تاخير الخطاب لا الوجوب اى نفس الوجوب لاحتمال
الاداء بعده بلا حرج لعدم امتداده قال النبى عم من نام عن صلوة
الحديث وابطل النوم عبارات النائم وهو عطف على قوله اوجب تاخير
الخطاب لعدم الاختيار فاذا قرا فى صلوته نائما لا يصح القراءة واذا
تكلم لا تفسد صلوته واذا قهقه لا يبطل الوضوء ولا الصلوة ومنها الاغماء
وهو تعطل القوى المدركة والمحركة حركة ارادية بسبب مرض يعرض للدماغ
او القلب وهو ضرب من المرض حتى لم يعصم منه النبى عليه السلام وهو فوق
النوم فيما ذكرنا لان النوم حالة طبيعية يتعطل معها القوى المدركة بسبب
ترقى البخارات الى الدماغ ولما كان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع
وسببه شئ لطيف سريع الزوال والاغماء على خلافه فى جميع هذه الامور كان
الاغماء فوق النوم الا ترى ان التنبيه والانتباه من النوم فى غاية
السرعة اما التنبه من الاغماء فغير ممكن فيبطل العبادات ويوجب
الحدث فى كل حال اى سواء كان قائما او راكعا او ساجدا او متكئا او
مستندا بخلاف النوم وانما جعلناه كذلك لما ذكرنا من قوة سبب
الاغماء وكثافته ولطافة سبب النوم ثم منافاة الاغماء لما يستمسك
اليقظة اشد من منافاة النوم اياه فجعل الاغماء سببا فى كل حال لا النوم

وايضا

وابطل عباراته اى

مطلب الرق

وايضا كثرة وقوع النوم وقلة الاغماء موجب ذلك فعلى هذا لما كان
نادرا فى الصلوة يمنع البناء وهو فى القياس لا يسقط شيئا من الواجبات
كالنوم وفى الاستحسان يسقط ما فيه حرج وهو فى الصلوة بان يمتد حتى
يزيد على يوم وليلة وفى الصوم والزكوة لا يعتبر لانه نادر وجوده شهرا
او سنة ومنها الرق وهو عجز حكمى شرع فى الاصل جزاء عن الكفر فيكون
حق الله تع لكنه فى البقاء امر حكمى به يصير المرء عرضة للتملك فيكون حق
العبد وهو لا يحتمل التجزى حتى ان اقر مجهول النسب ان نصفه ملك
فلان يجعل عبدا فى شهاداته وجميع احكامه وكذا العتق الذى
هو ضده اى لا يحتمل التجزى لانه يلزم من تجزيه تجزى الرق وكذا
الاعتاق عندهما وعند ابى حنيفة رح متجزى اذ الاعتاق ازالة الملك
زوال الرق وهو العتق فاعتاق البعض ايجاد شطر العلة ففى الابتداء
ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تع وفى البقاء على العكس حتى
ان زواله اى زوال حق الله تع يتبع زوال حق العبد ثم معتق البعض
مكاتب عنده الا فى الرد الى الرق والرق يبطل مالكية المال لانه مملوك
مالا فلا يملك المكاتب التسرى ولا يصح منهما الحج اى من الرقيق والمكاتب
حتى اذا اعتقا ووجب الحج عليهما لا يقع المؤدى قبل العتق من الواجب
الفقير لان منافع بدنهما ملك المولى الا ما استثنى من الصلوة والصوم وصح
من الفقير لان اصل القدرة ثابتة له وانما الزاد والراحلة لنفى الحرج و
لا يبطل مالكية غير المال كالنكاح والدم والحيوة فيصح اقراره بالحدود
والقصاص وبالسرقة المستهلكة سواء كان اقر بها المأذون او المحجور
اذ ليس فيها الا القطع وبالقائمة من المأذون واما من المحجور فيصح عند ابى

لعدم تجزى لازمه اتفاقا فعتق
البعض يعتق الكل عندهما صح
الملك لان العبد انما يتصرف فى
حقه ثم يلزمه من ازالته صح

بخلاف

حنيفة رح

مطلقا اى فى القطع ورد المال وعند محمد رح لا يصح مطلق وعند ابى يوسف رح لا
يصح فى حق القطع دون المال وينافى كمال اهلية الكرامات البشرية كالذمة
والحل والولاية فيضعف الذمة حتى لا يحتمل الدين الا اذا ضمت اليها مالية
والكسب فيباع فى دين لا تهمة فى ثبوته كدين الاستهلاك اى اذا استهلك
مال انسان والتجارة لا فيما فى ثبوته تهمة كما اذا اقر المحجور او تزوج بغير
اذن ودخل بل يؤخر الى عتقه وينتصف الحل فتنصيف الحل فى حق الرجال اى
يحل للحر اربع وللرقيق ثنتان وباعتبار الاحوال فى حق النساء كما
سبق اى فى فصل الترجيح اى تحل الامة اذا كانت مقدمة على الحرة ولا تحل
اذا كانت مؤخرة عنها او مقارنة وينتصف الحد والعدة والقسم
والطلاق لكن الواحدة لا تقبل اى التنصيف فتكامل وعدد الطلاق
عبارة عن اتساع المملوكية فاعتبر بالنساء فان قيل يلزم من
اتساع المملوكية اتساع المالكية ايضا فكما يعتبر بالنساء يجب ان يعتبر
بالرجال ايضا قلنا قد اعتبر احد الملكين مالكية الزوج مرة حتى انتقص
عدد الزوجات فان انتقص مالكية فى هذا العدد الناقص يلزم التنقيص
من النصف ولما كان احد الملكين وهو ملك النكاح والطلاق ثابتا له
والملك الآخر وهو ملك المال ناقصا غير منتف بالكلية لانه يملك اليد لا
الرقبة اوجب ذلك نقصانا فى قيمته فانتقص ديته عن دية الحر بشىء
هو معتبر شرعا فى المهر والسرقة وهو عشرة واما المراءة فهى مالكة لاحدهما
وهو المال دون الآخر فيتنصف ديتها اعلم ان الملك نوعان ملك
المال وملك ما ليس بمال وهو ملك المتعة كالنكاح والثانى ثابت للعبد و
الاول ناقص لانه يملك ملك اليد لا ملك الرقبة فيكون قيمته ناقصة عن

الرقبة م

دراهم

قيمة

قيمة الحر اى عن ديته لا نصفها اى اذا بلغ قيمة العبد المقتول خطاء عشرة الاف
درهم فانه ينقص عن قيمته عشرة دراهم واما المرءة الحرة فان ملك المال
ثابت لها دون ملك النكاح فديتها نصف دية الرجل هذا ما ذكروا وقد
وقع على هذا التقرير فى خاطرى اعتراض فقلت لكن هذه العلة لا تختص
بالدية وايضا توجب الاكمال فيما هو من باب الازدواج اى لو كان العلة
لنقصان دية العبد عن دية الحر هذا الامر وجب ان لا يختص هذا
الحكم بالدية بل يكون مطلقا فى جميع الصور ولا يكون الرق منصفا لشىء من
الاحكام بل يوجب نقصانا والواقع خلاف هذا وايضا لما ذكر ان احد
الملكين ثابت للرقيق وهو الازدواج ينبغى ان يكون كل ما هو من باب
الازدواج كاملا فى الارقاء وليس كذلك ثم لما ثبت ان العلة لنقصان
ديته عن دية الحر ليست ما ذكروا اردت ان ابين ما هو العلة لثبوت
هذا الحكم فقلت وانما انتقص ديته لان المعتبر فيه اى فى العبد المالية
فلا يتنصف لكن فى الاطلاق شبهة المساواة بالحر فينتقص وهو اهل التصرف
فى المال حتى ان المأذون يتصرف لنفسه باهلية عندنا وعند الشافعى رح
لا بل هو كالوكيل وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا اذن العبد فى نوع من التجارة
فعندنا يعم اذنه سائر الانواع وعنده لا بل يختص الاذن بما اذن فيه كما
فى الوكالة لانه لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه وقلنا هو اهل التكلم
والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب فى ذمته وادنى طرقه اليد على انها اى اليد
ليست بمال فلا يكون الرق منافيا لملك اليد لكنه مناف لملك المال لكونه
مملوكا حال كونه مالا وهى الحكم الاصلى فى التصرفات اى اليد هى الغرض
الاصلى فى التصرفات فان الانسان يحتاج الى الانتفاع بما يكون سببا

ببقائه ولا يمكن الانتفاع الا بكونه في يده فشرع التصرفات كالشرى ونحوه
لحصول ملك اليد ثم ملك الرقبة انما يثبت ليكون وسيلة الى ملك اليد
فان ملك الرقبة هو اختصاص المالك بالشيء فينقطع طمع الطامعين
والافضاء الى التنازع والتقابل ونحوهما فثبت ان المقصود في
التصرفات ملك اليد فاما ملك الرقبة فانما هو حكم ضروري اي ليس مقصوداً
اصلياً اي مقصوداً لذاته وانما يثبت ضرورة ان يثبت شيء آخر واذا
كان كذلك فعدم اهلية ما هو المقصود بالذات يوجب عدم الاهلية
لما شرع لاجله اما عدم اهلية ما هو المقصود بالغير فلا يوجب عدم اهلية
ما يكون وسيلة اليه لا سيما اذا كان اهلاً لذلك الغير المقصود لذاته كملك
اليد في مسئلتنا فاليد يثبت له والملك للمولى خلافة عنه اي يكون المولى قائماً
مقام العبد فان الاصل ان يثبت الملك للمباشرة وهو كالوكيل في الملك
اي العبد المأذون في الملك بمنزلة الوكيل اي اذا اشترى شيئاً يقع الملك
للمولى كما يقع الملك للموكل في شراء الوكيل وفي بقاء الاذن في مسائل
المأذون اي المأذون في حالة بقاء الاذن بمنزلة الوكيل في حالتين
الصورتين وهما مرض المولى وعامة مسائل المأذون اما مرض المولى
فصورته ان المأذون ان تصرف في حال مرض المولى وحابى محاباة
فاحشة وعلى المولى دين والمسئلة بحالها يعتبر من الثلث لا من جميع المال
فهو في حال مرض المولى كالوكيل ولو كان هذا التصرف في حال الصحيح يصح
ويعتبر من جميع المال ففي حال صحة المولى ليس كالوكيل واما عامة مسائل
المأذون فهي اذا اذن العبد المأذون عبداً من كسبه في التجارة ثم حجر
المولى المأذون الاول لا ينحجر الثاني بمنزلة الوكيل اذا وكل غيره وعزل الموكل

الوكيل

فانما يثبت ضرورة الكمال ملك اليد فيبطل ما قال
لما لم يكن اهلاً للملك لم يكن اهلاً لسببه
لان مباشرة السبب الملك لا تكون خالية عن
المقصود الاصلي لان المقصود الاصلي
هو ملك اليد حاصل للعبد فاما الملك
اي ملك الرقبة

الوكيل الاول لم ينعزل الثاني وكذا اذا مات المأذون الاول لا ينحجر الثاني
كالوكيل اذا مات وانما قال ببقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس
كالوكيل عندنا فان الوكيل لا يثبت له التصرف الا فيما وكل به بخلاف المأذون
لكن في بقاء الاذن هو كالوكيل وهو معصوم الدم كالحر لانها اي العصمة
وقد فهمت من قوله وهو معصوم الدم بناء على الاسلام والدار فيتعلق
لا بالعبد والرق يوجب نقصاناً في لهما وعلى ما قلنا في الحج ان منافعه ملك
المولى الا ما استثنى فلا يستحق السهم الكامل وينافي الولايات كلها فلا يصح
امان المحجور لانه تصرف على الناس ابتداءً واما امان المأذون فليس من
باب الولاية لانه يصح اولاً في حقه اذ هو شريك في الغنيمة ثم يتعدى كما
في شهادته بهلال رمضان فان صوم رمضان يثبت اولاً في حقه ثم يتعدى
الى كافة الناس لا يشترط الولاية لمثل هذا وينافي ضمان ما ليس بمال
فلا يجب الدية في جناية العبد بل يجب دفعه جزاءً اي لا يجب على العبد ضمان
ما ليس بمال لان ضمان ما ليس بمال صلة والعبد ليس باهل حتى لا يجب عليه نفقة
المحارم فلا يجب الدية صلة في حق الجاني كانه يهب ابتداءً وعوضاً في حق
المجني عليه وكون المتلف غير مال ينافي الوجوب على العبد وكون الدم
مما لا ينبغي ان يهدر موجب لتعلق المتلف عليه فصارت رقبته جزاء الا
ان يختار المولى الفداء فيصير عائداً الى الاصل فان الارش اصل في الباب
حتى لا يبطل بالافلاس وعندهما يصير كالحوالة اي الارش اصل في باب
الجنايات خطاء لكون العبد ليس اهلاً لان يجب عليه الارش لما قلنا انه
صلة ولما لم يجب عليه الارش لا يمكن تحمل العاقلة عنه فصارت رقبته جزاءً
لكن لما اختار المولى الارش فداء عن العبد لئلا يفوت العبد صار وجوب

لا الضمان لكونه صلة في جناية العبد خطأ الا ان الدية

مطلب المرض سبب الحجر

الفداء عايدا الى الاصل لا كالطوالحيّة اذا افلس المولى بعد اختيار الفداء لا
يجب الدفع عند ابي حنيفة رح وعندهما رح يكون كالطوالة تجب يعود حق ولي الجناية
في الدفع ومنها الحيض والنفاس وهما لا يعدمان الاهلية الا ان الطهارة عنهما
شرط للصلوة والصوم على ما مر ومنها المرض وهو لا ينافي اهليته لكنه
لما فيه من العجز شرعت العبادات فيه بقدر الملكية ولما كان سبب الموت
وهو علة الخلافة كان سبب تعلق حق الوارث والغريم فيوجب الحجر اذا اتصل
بالموت الضمير في وهو يرجع الى الموت والضمير في كان وفي فيوجب وفي اتصل
يعود الى المرض والمعنى ان الموت علة لان يقوم الغير مقامه مستندا الى اوله
اي اول المرض وهو حال عن قوله فيوجب الحجر فالمرض الموت الموت
يوجب الحجر ولا يظهر انه مرض الموت الا باتصاله بالموت فاذا اتصل به
ثبت الحجر مستندا الى اول المرض في قدر ما يضان به حقهما فقط اي حق
الغريم والوارث وقوله في قدر يتعلق بالحجر فيجوز النكاح بمهر المثل ففي مقدار
مهر المثل لم يتعلق حق الوارث والغريم لان المريض محتاج الى النكاح لبقاء
نسله وفي كل ما يحتاج هو اليه لا يتعلق به حق الغير واذا لم يتعلق حقهما
بمهر المثل لم يكن في الحجر عن النكاح بمهر المثل صيانة حقهما اذ لا حق لهما
فيه وكل تصرف يحتمل الفسخ يصح في الحال ثم ينقض ان احتيج اليه وما
لا يحتمله اي الفسخ كالاعتاق يصير كالمعلق بالموت اذ لا يقبل النقض
فان كان على الميت دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الدائن
فيجب السعاية في الكل وان لم يكن دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق
الوارث في الثلثين والقياس في الوصية البطلان لكن الشرع جوزها
نظرا له اي للمريض ليتدارك تقصيرات ايام الحيوة في القليل ليعلم ان

الحجر

الحجر وترك ايثار الاجنبي على الوارث بقوله كتب عليكم اذا حضر احدكم
الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف ثم تولى
بنفسه حيث قال يوصيكم الله فنسخ الاول بطلت اي الوصية للوارث
صورة بان يبيع المريض عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة لانه
وصية بصورة العين لا بمعناه ومعنى بان يقر لاحد الورثة فانه وصية
معنى وحقيقة بان اوصى لاحد الورثة وشبهة بان باع الجيد من الاموال الربوية
برديّ منها وتقومت الجودة عطف على قوله بطلت في حقه اي في حق
الوارث كما في الصغار اي ان باع الولي مال الصبي من نفسه تقومت الجودة
حتى لا يجوز الا باعتبار القيمة ولما تعلق حق الورثة والغرماء فالصورة و
معنى في حقهم اي في حق الورثة والغرماء حتى لا يكون لاحد الورثة ان يأخذ
التركة ويعطي باقي الورثة القيمة ولو قضى المريض حق بعض الغرماء شاركهم
البقية ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة والغرماء بمثل القيمة ومعنى
فقط في حق غيرهم حتى يصح من الاجانب بمثل القيمة ~~من احد الورثة والغرماء~~ بيع المريض
لا ينفذ اعتاق المريض هذا تفريع على قوله ومعنى فقط في حق غيرهم فان
حق الغرماء والورثة لما تعلق بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة الى غيرهم
والعبد غيرهم فبالنسبة الى العبد تعلق حقهم بالمالية لا بالصورة فيصح اعتاق
المريض من حيث الصورة فيصير العبد مستحقا للحرية ولا يمكن نقض الاعتاق
لكن لا ينفذ من حيث المعنى وهي المالية حتى يجب السعاية في الكل اذا استغرق
الديون وفيما وراء ثلث المال اذا لم يستغرق فيكون بمنزلة المكاتب الا انه
لا يمكن رده الى الرق بخلاف اعتاق الراهن لان حق المرتهن في ملك اليد
فقط فان اعتاق الراهن ينفذ فان كان الراهن غنيا فلا سعاية

على العبد وان كان فقيرا يسعى في اقل من قيمته ومن الدين لكن يرجع على المولى بعد غناه كمعتق الراهن حر مديون فتقبل شهادته قبل السعاية ومعتق المريض قبل السعاية بمنزلة المكاتب فلا يقبل شهادته ومنها الموت وهو عجز كلي والاحكام هنا دنيوية واخروية اما الاولى فكل ما هو من باب التكليف يسقط به الا في حق الاثم وما شرع عليه لحاجة غيره ان كان متعلقا بالعين يبقى ببقائها كالوديعة لانها اي العين هي المقصودة وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة الا ان تنضم اليها اي الى الذمة مال او كفيل فلا يجوز الكفالة عن ميت الا عند وجود احدهما اي الكفالة لا يجوز الا اذا بقي عنه مال او كفيل ويلزم الدين ههنا فان السبب صح في حيوته كما اذا حفر بئرا فوقع حيوان بعد موته لا ما شرع صلة كنفقة المحارم الا ان يوصي فيصح في الثلث اما ما شرع له لحاجته فيبقى ما ينقضي به لحاجة فيبقى التركة على حكم ملكه حتى ترتب منها حقوقه ولهذا يبقى الكتابة بعد موت المولى لحاجته الى الثواب وكذا بعد موت المكاتب عن وفاء لحاجته الى انقطاع اثر الكفر ولحرية اولاده واما المملوكية فتابعة هنا فان الاصل في هذا العقد ثبوت اليد اي تابعة في باب الكتابة وهو جواب عن سوال مقدر وهو انه لما ذكر ان كل ما يحتاج اليه الميت يبقى بعد موته ضرورة حاجته فكل ما لا يحتاج اليه لا يبقى لقيام الدليل على عدم بقائه والضرورة الموجبة للبقاء غير ثابتة وعقد الكتابة انما يمكن بقاؤه اذا بقي مملوكية الميت ولا حاجة الى بقاء المملوكية فلا يبقى عقد الكتابة لا محالة فاجاب بان المملوكية تابعة والمقصود من بقاء عقد الكتابة بقاء المالكية للمكاتب يدا والمملوكية رقبة تبقى ضمنا لا قصدا وثبت الارث بطريق الخلافة والخلافة اذا ثبت

سببها وهو مرض الموت يحجر الميت عن ابطالها فلذا اذا ثبت اي الخلافة بطريق الحجر فيما لا يحتمل الفسخ كتعليق العتق اي بالموت وانما يثبت به الخلافة لان تعليق العتق بالموت وصية والموصى له خليفة للميت في الموصى به فيكون سببا اي التعليق بالموت سببا في الحال للعتق بخلاف ساير التعليقات لانه اي الموت كاين بيقين فان قيل فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز بيع عبد علق عتقه بامر كاين يقينا قلت بيع العبد المعلق عتقه بالموت انما لا يجوز لامرين احدهما الاستخلاف كما ذكرنا والثاني التعليق بامر كاين لا محالة فصار مجموع الامرين علة لعدم جواز بيعه وكل منهما على الانفراد جزء العلة فلا يجوز بيع المدبر ويصير كام الولد في استحقاق الحرية دون سقوط التقوم لان تقومها انما سقط لانه لما استفرشها صار التبع فيها اصلا والمال تبعا على عكس ما كان قبل وعلى هذا الاصل وهو ان ما يحتاج اليه الميت يبقى دون ما لا يحتاج اليه قلنا ان المالكية تبقى دون المملوكية قلنا المراة تغسل الزوج في عدتها بخلاف العكس فان مالكيته حق له فيبقى بخلاف مملوكيتها لانها حق عليها واما ما لا يصلح لحاجته كالقصاص لان القصاص عقوبة وجب لدرك الثار عند انقضاء الحيوة والميت لا يحتاج الى هذا بل الورثة يحتاجون اليه فانه يجب حقا للورثة ابتداء حتى يصح عفوهم قبل موت المجروح لكن السبب قد انعقد في حق الميت حتى يصح عفوه ايضا ولهذا اي ولاجل ان القصاص يجب ابتداء للورثة قال ابو حنيفة رح القصاص غير موروث حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية لكن اذا انقلب اي القصاص مالا وهو يصلح لحوائج الميت يصرف الى حوائجه ويورث عنه واما احكام الاخرة فكلها ثابتة في حقه واما العوارض

المكتسبة فهي اما من نفسه او اما من غيره اما الاولى فمنها الجهل وهو اما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر لانه مكابرة بعد ما وضح الدليل قد يا انه الكافر اي اعتقاده في حكم لا يحتمل التبدل كعبادة الصنم مثلا باطلة فلا يكون للكفر حكم الصحة اصلا بخلاف الاحكام القابلة للتبدل كبيع الخمر مثلا فانه يصح منهم وامام في حكم يحتمله فدافعة للتعرض فقط عند ابي حنيفة رح اي ديانتهم دافعة للتعرض له بقوله عم اتركوهم وما يدينون فلا يحد الذمي بشرب الخمر وعند ابي حنيفة رح هي دافعة له اي للتعرض ولدليل الشرع في احكام الدنيا استدراجا ومكرا او زيادة لاثمهم وعند ابيهم كان الخطاب لم يتناولهم فيها اي في احكام الدنيا اعلم ان الاستدراج تقريب الله مع العبد الى العقوبة بالتدريج فيكون ديانتهم دافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا فتوهم تخفيفا لكنه تغليظ في الحقيقة كما بينا في فصل خطاب الكفار بالشرائع ان الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند اليأس وصورة التخفيف والامهال يوقعهم في زيادة ارتكاب المعاصي وفي توهم الاهمال كما نطق به الحديث وهو قوله عم امهلناهم فظنوا انا اهملناهم وكما قال الله تع سنستدرجهم من حيث لا يعلمون واملي لهم ان كيدي متين وقال انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب اليم و قال نوله ما تولى الاية فيثبت عنده اي عند ابي حنيفة رح تقوم الخمر و الضمان باتلافها وجواز البيع ونحوها وصحة نكاح المحارم حتى ان وطي فيه اي في نكاح المحارم ثم اسلم يكون محصنا فان العفة عن الزنا شرط لاحصان القذف فعند ابي حنيفة رح ان وطئه في هذا النكاح لا يكون زنا فيحد قاذفه ووجب به النفقة اي بنكاح المحارم ولا يفسخ اي نكاح

المحارم

المحارم ما دام الزوجان كافرين الا ان يترافعا ثم اقام الدليل على ثبوت تقوم الخمر في حقهم وثبوت الاحصان بنكاح المحارم بقوله لان تقوم المال واحصان النفس من باب العصمة وهي الحفظ فيكون في ثبوتها الحفظ عن التعرض تقريره ان ديانتهم تصلح دافعة للتعرض اتفاقا ودافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا اي الاحكام التي تصلح ديانتهم دافعة لها لا يتناولهم دليل الشرع في تلك الاحكام عندنا فاذا عرفت هذا فتقوم الخمر واحصان النفس من باب دفع التعرض لا من باب التعدي الى الغير فيثبتان ولا يلزم الربوا لانهم قد نهوا عنه هذا جواب اشكال على ان ديانتهم معتبرة في ترك التعرض فانه يجب ان يتركوا ايضا ديانتهم في باب الربوا ايضا فاجاب بان معتقدهم في الربوا ليس هو الحل لقوله تع واخذهم الربوا وقد نهوا عنه وقد خطر ببالي على هذا الجواب نظر وهو ان قولهم ديانتهم دافعة للتعرض اتفاقا ولدليل الشرع لا يراد به ان ديانتهم الصحيحة دافعة لهما فان ديانة الكافر لا يكون صحيحة بل المراد ان معتقدهم وان كان باطلا دافع كنكاح المحارم مثلا فانه لا يحل في شريعة من الشرائع لان حله كان في شريعة آدم عم للضرورة ثم نسخ في شريعة نوح عم فارتكاب المجوس ذلك وارتكاب اهل الكتاب الربوا سيان والفرق بينهما صعب جدا ويمكن ان يقال حرمة الربوا مذكورة في التورية فارتكابهم ذلك يكون بطريق الفسق وحرمة نكاح المحارم غير مذكورة في كتب المجوس ولا يمكن لنا الزامهم بما في كتبنا فافترقا فان قيل ديانتهم ليست بحجة متعدية اجماعا فلا توجب ضمان الخمر وحد القذف والنفقة كما في مجوسي خلف بنتين احديهما زوجته لا ترث بالزوجية اعلم ان الحكم في المقيس عدم وجوب الضمان

الاهمال ماه

التعرض ولدليل الشرع

وعدم وجوب حد القذف وعدم وجوب النفقة والحكم في المقيس عليه عدم
الارث فالحكمان مختلفان في النوع اي الاصل والفرع لكنهما مندرجان تحت
حكم هو بمنزلة الجنس لهما وهو ان ديانتهم غير متعدية قلنا ثبت بديانتهم
بقاء تقوم الخمر على ما كان فليس فيه الا دفع دليل الشرع ثم هو اي التقوم
شرط الضمان لا علته وكذا الاحصان اي احصان المقذوف شرط لوجوب
الحد على القاذف فلا يكون في اثباتهما اي اثبات التقوم والاحصان
اثبات الضمان والحد بل الضمان والحد انما يثبتان بالاتلاف للخمر وبالقذف وانما
يلزم القول بتعدي ديانتهم لو اثبتنا الضمان والحد باعتقادهم التقوم و
الاحصان ولم نفعل كذلك واما النفقة فانما تجب في حق الهلاك فتكون
دافعة لا متعدية ولانهما لما تناكحا دانا بصحته فيثبت حق الزوج بديانته ولا
كذلك من ليس في نكاحهما كالوارث الآخر جواب عن القياس المذكور وهو
قوله كما في مجوسي وتقريره ان ارث البنت التي هي زوجته ضرر بالوارث
الآخر اي البنت التي ليست بزوجته فيكون متعدية هنا واما عندهما فكذلك
اعلم ان ما ذكر هو مذهب ابي حنيفة رح واما قولهما فكذلك ايضا اي ديانتهم
دافعة للتعرض ولدليل الشرع في احكام الدنيا الا ان نكاح المحارم ليس حكما
اصليا بخلاف تقوم الخمر بل كان ضروريا اذ في شريعة آدم عم لم يحل نكاح
الاخت من بطن واحد اي نكاح المحارم كان في شريعة آدم عم حكما ضروريا اذ
لولا جوازه في ذلك العهد لا يحصل النسل اصلا والدليل على هذا ان نكاح
الاخت من بطن واحد لم يكن جايزا في شريعة آدم عم وكانت السنة
الالهية ولادة ذكر مع انثى من بطن واحد والمشروع ان يتزوج كل انثى
ذكرا من بطن آخر وكان النكاح بين التوأمين مخلوقان من ماء اندفق

حراما

حراما لان التوأمين مخلوقان من ماء اندفق دفعة والولدان من
بطنين مخلوقان من مائين اندفقا دفعتين فالاخت من بطن واحد
اقرب من اخت لا تكون من بطن واحد ولما كانت الضرورة تنقضي
بالبعدى لم يحل القربى فعلم ان الاصل في نكاح المحارم الحرمة وقد ثبت الحل
بالضرورة فلما ارتفعت الضرورة بكثرة النسل انفسخ حل الاخوات فعلى
تقدير كون ديانتهم دافعة لدليل الشرع لا يثبت لهم حل نكاح المحارم
اذ بعد قصر دليل الشرع عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحرمة في نكاح
المحارم بخلاف الخمر اذ بعد قصر دليلها عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحل
واذا ثبت هذا فنكاح المحارم لا يكون مثبتا للاحصان فلا يحد قاذف
من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم وايضا حد القذف يندرئ بالشبهة اي
سلمنا ان هذا النكاح صحيح في حقهم لكن شبهة عدم الصحة ثابتة في حقهم
فيندرئ حد القذف بها قوله ان نكاح المحارم الخ وكل واحد من المعطوف
والمعطوف عليه دليل على عدم وجوب الحد على قاذف من نكح المحارم ووطئ
ثم اسلم فلهذا المعنى قال وايضا ولا تجب النفقة ايضا عطف على الحكم المفهوم
من الدليلين المذكورين ومعنى بالحكم المفهوم عدم وجوب حد القذف
اما على الدليل الاول فقط وهو ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا وذلك
لان الدليل الاول يوجب بطلان النكاح فلا تجب النفقة واما على الثاني وهو
ان حد القذف يندرئ بالشبهة فالنكاح وان صح لكن النفقة صلة مبتداة
فلا تجب به كالميراث اذ لو وجبت تصير الديانة متعدية فالحاصل ان المراد
بالشبهة لدرء حد القذف شبهة عدم صحة النكاح فهذا الدليل مشعر بتسليم
صحة نكاح المحارم وكونها حكما اصليا في حقهم والجواب اي جواب ابي حنيفة رح

في النفقة انها لدفع الهلاك فايجاب النفقة بناء على ديانتهم لا يكون قولا
بان ديانتهم متعدية بل ديانتهم دافعة وذلك لان الزوج حابس للزوجة
فان حبسها بلا نفقة يكون متعرضا لها بالاهلاك فايجاب النفقة دفع لهذا
التعرض ثم ورد على هذا ان ايجاب النفقة ليس لدفع الهلاك بدليل وجوبها
مع غنى المراة فاجاب بقوله وغناها لا يدفع الحاجة الدائمة بدوام الحبس
واما جهل كما ذكرنا اي لا يصلح عذرا وهو عطف على قوله وهو اما جهل لا
يصلح عذرا لكنه دونه اي دون الجهل الاول الجهل صاحب الهوى في
صفات الله تعالى واحكام الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح لكنه لما كان متاولا
للقرآن كان دون الاول ولما كان مسلما الزمنا مناظرته والزامه فلا نترك على
ديانته فلزمه جميع احكام الشرع وجهل الباغي فيضمن باتلاف مال العادل
او نفسه الا ان يكون له منعة فيسقط ولاية الالزام ويجب علينا محاربته ولم
نحرم الميراث بقتله لان الاسلام جامع اي بيننا وبين الباغي فيكون سبب
الارث موجودا والقتل حق فلا يكون مانعا عن الارث وكذا ان قتل
عادلا اي لا نحرم الباغي الارث ان قتل عادلا لانه حق في زعمه وولاية
منقطعة عنه ولما كانت الدار واحدة والديانة مختلفة يثبت العصمة من وجه
فلا علك ماله لكن لا يضمن بالاتلاف كما في غصب مال غير متقوم فان الغاصب
لا يملكه حتى يجب عليه رده واما اذا تلف لا يجب عليه الضمان واما لم يعكس لان
القول بانه يملك ماله مع القول بانه يضمن في غاية التناقض والجهل من خالف
في اجتهاده الكتاب كمتروك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تاكلوا
مما لم يذكر اسم الله عليه والقضاء بالشاهد واليمين اي يمين المدعي
فان فيه مخالفة قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان او السنة

المشهورة

المشهورة كالتحليل بدون الوطئ على مذهب سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة
حديث العسيلة والقصاص في مسئلة القسامة فانه ان وجد لوث
اي علامة القتل استحلف الاولياء خمسين يمينا عمدا كان الدعوى او
خطأ وهذا عند الشافعي رح واما عند مالك يقضى بالقود ان كانت
الدعوى في العمد وهو احد قولي الشافعي رح وفيه خلاف قوله عليه السلام
البينة على المدعي واليمين على من انكر وهو او حديث العسيلة من المشاهير
او الاجماع كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة انعقد على بطلانه حتى لا ينفذ
قضاء القاضي فيه يتعلق باول البحث وهو ان الجهل ليس بعذر حتى ان
قضى القاضي في هذه المسائل لا ينفذ قضاؤه لكونه مخالف الكتاب او
السنة المشهورة او الاجماع واما جهل يصلح شبهة عطف على النوعين المذ
كورين في الجهل كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي غير المخالف للكتاب
او السنة المشهورة او الاجماع او في موضع الشبهة كمن صلى الظهر بلا وضوء
ثم العصر بوضوء اي بوضوء على ظن صحة ظهره ثم تذكر انه صلى الظهر بلا وضوء ثم قضى الظهر
بناء على هذا التذكر ثم صلى المغرب على ظن ان العصر جايزة بناء على جهله
بفرضية الترتيب يصح المغرب لان الترتيب مجتهد فيه فلا يعذر جهله فلا يجب
عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر عندنا لانه اداه على صحة
ظهره وهذا زعم بخلاف الاجماع وعند الشافعي رح لا يجب قضاء العصر لعدم
فرضية الترتيب عنده هذا اذا كان يزعم وقت اداء المغرب ان عصره جايز
اما لو علم وقت اداء المغرب ان عصره لم يجز فعليه اعادة المغرب كما يجب قضاء
العصر وان لم يقض الظهر وصلى العصر على ظن ان الظهر جايز اي صلى الظهر
بلا وضوء ثم العصر بوضوء على صحة الظهر ولم يقض الظهر بناء على جاء انه غير

علم

بعدم الوضوء فان من صلى صلوة بغير وضوء جاهلا ان لا وضوء له ثم توضأ
وصلى فرضا آخر ثم تذكر انه كان على غير وضوء فالفرض الثاني غير صحيح في ظاهر
الرواية خلافا للحسن بن زياد فان عنده انما يجب رعاية الترتيب على
من يعلم وايضا فيه خلاف زفر فانه عنده يقول اذا كان عنده ان
الفرض الاول يجزيه فهو في معنى الناسي للفائتة فيجزيه الفرض الثاني فلم يصح
العصر اي صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء زاعما صحة الظهر ولم يقض
الظهر لم يصح العصر لان زعمه مخالف للاجماع والمسئلة المستشهد بها هي
الاولى لا الثانية واذا عفا احد الوليين ثم اقتص الآخر على ظن ان
القصاص لكل واحد على الكمال فلا قصاص عليه لانه موضع الاجتهاد
فان عند البعض لا يسقط القصاص فصار هذا شبهة في درء القصاص
عن قاتل القاتل وكذا المحتجم اذا ظن انه افطره فاكل عمدا فلا كفارة
عليه لان قوله عم افطر الحاجم والمحجوم صار شبهة في درء الكفارة اذ هذه
الكفارة مما تندرئ بالشبهة وكذا القصاص في المسئلة السابقة ومن
زنى بجارية امرأته او والده فظن انها تحل له لا يحد لانه موضع الاشتباه
فيصير شبهة في درء الحد حتى تندرئ الحد بهذه الشبهة لا في النسب والعدة
اي لا يثبت النسب والعدة بهذه الشبهة وان كانا يثبتان بالوطي بشبهة
وكذا حربي اسلم فدخل دارنا فشرب خمرا جاهلا بحرمته اي لا يحد لان
جهله يكون شبهة لا ان زنى هو اي ان زنى حربي اسلم حيث يحد به
لان جهله في حرمة الزنا لا يكون شبهة لان الزنا حرام في جميع الاديان
او شرب ذمي اسلم اي يجب الحد لان حرمة الخمر شايعة في دار الاسلام و
الذمي ساكن فيها فلا يعذر بالجهل بحرمة الخمر فلا يصير شبهة في درء الحد واما

جهل

جهل يصلح عذرا هذا هو النوع الرابع من الجهل كجهل مسلم لم يهاجر بالشرايع
وكذا اذا انزل خطاب ثم لم ينتشر بعد في ديارنا كما في قصة اهل قباء فانهم
اذا بلغوا التحويل القبلة وكانوا في الصلوة استداروا الى الكعبة فاستحسن
رسول الله عليه السلام وكانوا يقولون كيف صلوتنا الى بيت المقدس قبل علمنا
بالتحويل فانزل الله تع وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت
المقدس وقصة تحريم الخمر لما نزل تحريم الخمر قال الصحابة يا رسول الله فكيف
باخواننا الذين ماتوا وهم يشربون الخمر ويأكلون الميسر اي بعد التحريم قبل
بلوغ الخطاب فنزل قوله تع ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات
جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا فاما اذا انتشر في ديارنا فقد تم
التبليغ فمن جهل هنا يكون لتقصيره كمن لم يطلب الماء وتيمم وكان
الماء موجودا لا يصح وكذا الجهل بانه وكيل او مأذون اي يكون عذرا
حتى ان تصرفا لا يصح اي من الموكل فان شرى الوكيل قبل العلم بالوكالة
يقع عن الوكيل ولو باع مال الموكل قبل العلم بالوكالة يتوقف كبيع الفضولي
وكذا جهل الوكيل بالعزل والمأذون بالحجر والمولى بجناية العبد والشفيع
بالبيع والامة المنكوحة بالاعتاق او بالخيار والبكر بالنكاح لا بالخيار
اي جهل الوكيل بالعزل وجهل المأذون بالحجر عذر حتى ان تصرفا قبل العلم
بالعزل والحجر يصح تصرفهما وكذا جهل المولى بجناية العبد الجاني عذر حتى لو
باع العبد الجاني قبل العلم بالجناية لا يكون مختارا للفداء وكذا جهل
الشفيع الدار المشفوع بها بالبيع حتى لو باع الشفيع الدار المشفوع بها بعد
ما بيعت دار بجنبها لكن قبل علمه ببيعها لا يكون مسلما الشفعة والامة
المنكوحة اذا جهلت ان المولى اعتقها فسكتت عن فسخ النكاح فجهلها عذر

حتى لا يبطل خيارها وكذا اذا علمت بالاعتاق لكن جهلت ان لها خيار
العتق فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها واذا بلغت البكر التي زوجها غير
الاب والجد حال جهلها بالنكاح فسكتت فجهلها عذر فلا يكون سكوتها رضاء اما
اذا علمت بالنكاح وجهلت بان لها الخيار لا يكون جهلها عذرا حتى
يبطل خيارها اذ جهلها بالاحكام الشرعية ليس بعذر لان الدليل مشهور
في حقها لان طلب العلم واجب عليها فدليل الشرع يجب ان يكون مشهورة
في حقها فالجهل لا تعذر وفي حق الامة خفي لان خدمة المولى تشغلها عن
التعلم فالدليل خفي في حقها فتعذر بالجهل ولان البكر يريد الزام الخصم
والامة تريد دفع زيادة الملك هذا فرق آخر بين البكر والامة في ان
الامة تعذر بالجهل لا البكر وتقديره ان البكر تريد الزام الفسخ على الزوج
والمعتقة تريد بالفسخ دفع زيادة الملك فان طلاق الامة ثنتان و
طلاق الحرة ثلثة والجهل عدم اصلي يصلح للدفع لا للالزام وهذا الفرق
احسن من الاول لان البكر قبل البلوغ لم يكلف بالشرايع لا سيما في
المسائل التي لا يعرفها الا حذاق الفقهاء حتى يشترط القضاء عنه
لانها تفريع على ان فسخ النكاح بخيار البلوغ الزام ضرر وبخيار العتق دفع
ضرر ومنها السكر وهو اما بطريق مباح كسكر المضطر والسكر بدواء
كالبنج والافيون وما يتخذ من الحنطة او الشعير او العسل وهو
كالاغماء يمنع صحة جميع التصرفات حتى الطلاق والعتاق واما بطريق
محظور كالسكر من شراب محرم او مثلث لانه انما يحل اي المثلث بشرط
ان لا يسكر فالسكر به كالسكر بالمحرم فيحد به اي بالسكر من المثلث وهو
اي القسم الثاني من السكر وهو السكر من شراب محرم او مثلث لا ينافي الخطاب

بقوله تع

160

بقوله تع لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فهذا خطاب متعلق بحال السكر
فهو لا يبطل الاهلية اصلا فيلزمه الاحكام ويصح كل عباراته وانما ينعدم
به القصد حتى ان تكلم بكلمة الكفر لا يرتد استحسانا لعدم ركنه وهو القصد كما
اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه
لا يرتد واذا اسلم يصح كالمكره واذا اقر بما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر
لا يحد حتى يصحو فيقر لان السكر دليل الرجوع واذا اقر بما لا يحتمله كالقصاص
والقذف وغيرهما او باشر سبب الحد يلزمه لكن انما يحد اذا صحا وحده
اختلاط الكلام اي حد السكر والمراد به الحالة المميزة بين السكر والصحو وزاد
ابو حنيفة رح ان لا يعرف الارض من السماء لوجوب الحد فقط ومنها
الهزل وهو ان لا يراد باللفظ معناه لا الحقيقي ولا المجازي وهو ضد
الجد وهو ان يراد به احدهما وشرطه ان يشترط باللسان ولا يعتبر
دلالته اي اي دلالة الهزل اي شرط الهزل ان يجري المواضعة قبل العقد
بان يقال نحن نتكلم بلفظ العقد هازلا ويشترط كونه اي كون الشرط وهو
المواضعة في نفس العقد بل يكفي ان يكون المواضعة سابقة على العقد و
هو اي الهزل لا ينافي الاهلية اصلا ولا اختيار المباشرة والرضاء
بها بل اختيار الحكم والرضاء به فوجب النظر في التصرفات كيف ينقسم فيهما اي
في الاختيار والرضى وهي اما من الانشاآت او الاخبارات او الاعتقا
اما الانشا فنوعان ما يحتمل النقض كالبيع والاجارة فاما ان يتواضعا
في اصل العقد اي تجري المواضعة قبل العقد بان نتكلم بلفظ البيع عند
الناس ولا نريد البيع عند الناس فان اتفقا على الاعراض اي قالا
بعد البيع انا قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل وبعنا بطريق الجد صح

البيع

وبطل الهزل لاعراضهما وان اتفقا على بناء العقد على المواضعة صار
كخيار الشرط لهما مؤبدا اى للمتعاقدين لوجود الرضا بالمباشرة لا
بالحكم هذا دليل على كونه بمنزلة خيار الشرط فانه اذا بيع بالخيار مع
فالرضا بالمباشرة حاصل لا بالحكم وهو الملك فيفسد العقد كما في الخيار
المؤبد لكن لا يملك بالقبض لعدم الرضا بالحكم هذا استدراك عن
قوله فيفسد العقد فان الملك بالقبض يثبت في البيع الفاسد فان نقضه
احدهما انتقض وان اجازاه في الثلث جاز اى اجازاه في ثلثة
ايام جاز عند ابى حنيفة رح اى ينقلب جائزا لارتفاع المفسد كما في الخيار
المؤبد لا ان اجاز احدهما لانه كخيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف
على اجازتهما وعندهما لا يشترط في الثلث اى عندهما لا يتقيد الاجازة
بالثلاثة فكلما اجازاه جاز البيع كما في الخيار المؤبد وان اتفقا على
ان لم يحضرهما شيء اى لم يقع في خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على
المواضعة والرضا او اختلفا في الاعراض والبناء يصح العقد عند
ابى حنيفة رح عملا بالعقد وهو اولى بالاعتبار من المواضعة التي لم
تتصل به اى بالعقد لا عندهما اى لا يصح العقد عندهما فاعتبر العادة
فان العادة تحقق المواضعة ما امكن على ان المواضعة تسبق فلعل الآخر ناسخ
الا وهو العقد ناسخ للمواضعة السابقة لان احدهما لم ينقض على المواضعة
واعلم انه بقي بالتقسيم العقلي قسمان لم يذكرا وهما اذا اعرض احدهما
وقال الآخر لم يحضرني شيء او بنى احدهما وقال الآخر لم يحضرني شيء فعلى
اصل ابى حنيفة رح لا يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض وعلى اصلهما
كالبناء وان تواضعا على البيع بالفين على ان الثمن الف فهما علانية

المواضعة الا في صورة اعراضهما وابو حنيفة رح يبطل العقد في الكل والفرق
بين البناء هنا وثمه ان العمل بالمواضعة هنا يجعل قبول احد الالفين
شرطا لوقوع البيع بالآخر فيفسد العقد وقد جدا في اصل العقد فهو اولى
بالترجيح من الوصف اى اصل العقد اولى بالترجيح من الوصف فان اعتبار
اصل العقد يوجب الصحة لان المتعاقدين جدا في اصل العقد وانما الهزل
في مقدار الثمن وهو المراد بالوصف فان اعتبر المواضعة الهزل في الوصف
حتى يصح العقد بالالف يلزم فساد العقد كما بينا في المتن وان تواضعا
على ان الثمن جنس آخر فالعمل بالعقد اتفاقا والفرق لهما بين هذا والمواضعة
في القدر ان العمل بها مع صحة العقد ممكن ثمه لا هنا والهزل باحد الالفين
ثمه شرط لا طالب له فلا يفسد وانما قال هذا جوابا عما ذكر انه يجعل قبول
احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالآخر وانما قال انه لا طالب له لاتفاق
العاقدين ثمه على ان الثمن الف لا الفان واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد
كما اذا اشترى حمارا على ان يحمله حملا خفيفا ونحو ذلك لا يفسد العقد لعدم
الطالب لكن الجواب لابى حنيفة رح ان الشرط في مسئلتنا وقع لاحد المتعاقدين
وهو الطالب لكن يطالب هنا للمواضعة وضع وعدم الطلب بواسطة
الرضا لا يفيد الصحة كالرضا بالربوا ثم عطف على قوله فاما ان يحتمل النقض
قوله واما ان لا يحتمل النقض ومنه ما لا مال فيه وهو الطلاق والعتاق
والعفو عن القصاص واليمين والنذر وكله صحيح والهزل باطل لقوله عم
ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ولان
الهازل راض بالسبب لا بالحكم وحكم هذه الاسباب لا يحتمل التراخي والرد
حتى لا يحتمل خيار الشرط ومنه ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح فان كان الهزل

بيننه فعل فاعل

في الاصل فالعقد لازم وفي قدر البدل فان اتفقا على الاعراض فا
وعلى البناء فالف والفرق لابي حنيفة رح بين هذا وبين البيع
بالشرط وعلى ان لم يحضرهما بناء او اختلفا ففي رواية محمد عن ابي حنيفة رح
المهر الف بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالايجاب فيرجح به اي بالثمن و
في رواية ابي حنيفة رح الفان قياسا على البيع وفي البيع جنس البدل
فان اتفقا على الاعراض فالمسمى وعلى البنا فمهر المثل اجماعا وعلى ان لم
يحضرهما او اختلفا ففي رواية محمد رح مهر المثل لان الاصل على رواية محمد رح
بطلان المسمى عند الاختلاف وعدم الحضور في المواضعة في قدر المهر على
ما ذكرنا وكذا في المواضعة في جنس المهر لكن في المواضعة في قدر المهر العمل
بالمواضعة ممكن لان ما تواضعا عليه وهو الالف داخل في المسمى وهو
الالفان اما المواضعة في الجنس فهذا غير ممكن فلما بطل المسمى وجب مهر المثل
وفي رواية ابي يوسف رح المسمى وعندهما مهر المثل ومنه ما يكون المال فيه
مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد سواء هزلا في
الاصل او القدر او الجنس ففي الاعراض يلزم الطلاق والمال وكذا
في الاختلاف وعدم الحضور اما عند ابي حنيفة رح فلترجيح الايجاب
اي ترجيح العقد على المواضعة واما عندهما فلعدم تأثير الخيار فانه
اذا شرط في الخلع الخيار لها عندهما الطلاق واقع والمال واجب و
الخيار باطل وعند ابي حنيفة رح لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء
المرأة فكذا في مسئلتنا على كلا المذهبين وكذا في البناء عندهما
على ان المال يلزم تبعا اعلم ان المال في الخلع والعتق على مال و
الصلح عن دم عمد يجب عندهما بطريق التبعية والمقصود هو الطلاق و

بالشرط لكن النكاح لا يفسد

العتق

العتق وسقوط القصاص والهزل لا يؤثر في هذه الامور فيثبت ثم
يجب المال ضمنا لا قصدا اصلا يؤثر الهزل في وجوب المال وعند ابي حنيفة رح
يتوقف على مشيتهما واما تسليم الشفعة فقبل طلب المواثبة يكون كالسكوت
لانه لما اشتغل بالهزل عن طلب الشفعة فقد سكت عن الطلب فيبطل
الشفعة وبعده التسليم باطل لانه من جنس ما يبطل بالخيار حتى لو قال سلمت
الشفعة على اني بالخيار ثلاثة ايام يبطل التسليم ويكون طلب الشفعة باقيا
وكذا الابراء اي يبطل ابراء الغريم هازلا كما يبطل الابراء بشرط
الخيار واما الاخبارات فالهزل يبطلها سواء كان فيما يحتمل الفسخ او لا
لانه يعتمد صحة المخبر به الا يرى ان الاقرار بالطلاق والعتاق مكرها
باطل فكذا هازلا واما الاعتقادات فالهزل بالردة كفر لانه
استخفاف فيكون مرتدا بعين الهزل لا بما هزل به اي ليس كفره
بسبب ما هزل به وهو اعتقاد معنى كلمة الكفر التي تكلم بها هازلا فانه غير معتقد
معناها بل كفره بعين الهزل فانه استخفاف بالدين وهو كفر نعوذ بالله
منه قال الله تعالى انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله وآياته ورسوله كنتم
تستهزئون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم واما الاسلام هازلا
فيصح لانه انشاء لا يحتمل حكمه الرد والتراخي ترجيحا لجانب الايمان كما
في كتاب الاكراه ومنها السفه وهو خفة تعتري الانسان فتبعثه على
العمل بخلاف موجب العقل وقال الامام فخر الاسلام هو العمل بخلاف موجب
دلالة العقل واما قال من وجه لان التبذير اصله مشروع وهو البر و
الاحسان الا ان الاسراف حرام والفرق ظاهر بين السفه والعته فان
المعتوه يشابه المجنون في بعض احواله واقواله بخلاف السفيه فانه لا يشابه

الشرع من وجه واتباع الهوى وخلاف

المجنون

لكنه يعتريه خفة اما فرحاً واما غضباً فيتابع مقتضاها في الامور من غير نظر
وروية في عواقبها ليقف على ان عواقبها محمودة او وخيمة اي مذمومة
وهو لا ينافي الاهلية ولا شيئاً من الاحكام واجمعوا على منع ماله
في اول البلوغ لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ثم علق الايتاء بايناس
من رشد بقوله لا ينفك سن الجدية عن مثله الا نادراً فيسقط في المنع و
هي خمس وعشرون سنة لان اقل مدة البلوغ اثنا عشر سنة وان اقل
مدة الحمل نصف سنة فيكون اقل سن يمكن ان يصير المرء فيه جداً خمسا
وعشرين سنة ثم اختلفوا في السفيه فعندهما يحجر والحجر هو منع نفاذ التصرفات
القولية لان النظر واجب حقاً لدينه فان العفو عن صاحب الكبيرة
حسن وان اصر عليها كالقتل عمداً فان العفو عن القصاص فيه
حسن فغاية فعل السفيه ارتكاب الكبيرة ومرتكب الكبيرة اذا كان مؤمناً
يستحق النظر اليه وقياساً عطف على قوله حقاً له على منع المال وايضاً
صحة العبارة لاجل النفع فاذا صارت ضراً يجب دفعها وايضاً
حقاً للمسلمين فان السفهاء وان لم يحجروا اسرفوا فيركب عليهم الدين
فيضيع اموال المسلمين في ذمتهم مثل ان يشتري جارية بالف دينار ولا
فلس له فيعتقها في الحال كما فعله مرة واحد من ظرفاء طلبة العلم في بخارا
وقصته انه دخل ذات يوم في سوق النخاسين فعشق جارية بلغت
في الحسن غايته فعجز عن مكابدة شدائد هجرها وكان في الفقر والمتربة
بحيث لا يملك قوت يومه فضلاً عن ان يملك مالاً يجعله ذريعة الى مواصلتها
فاستعار من بعض خلانه ثياباً نفيسة وبغلة لا يركبها الا اعاظم الملوك
فلبس ملابس التلبيس وركب البغلة وشركاؤه في درسه يمشون في ركابه مطرقين

حتى

حتى دخل السوق فظن التجار انه حاكم بخارا الملقب بصدر جهان فجلس على
نمرقة ودعا صاحب الجارية وساومها فاشتراها بالف دينار و
اعتقها وتزوجها في المجلس بحضرة العدول فرجع الى منزله ممتلياً بهجة
وسروراً واورد العواري الى اهلها فلما جاء البائع ليتقاضى الثمن
لقي المشتري وعرف فنونه فاخذ ينتف عثنونه وهذا بناء على ان
الحجر فانه يمنع عن التصرف في ملكه جائز عند ابي يوسف رح وعند
ابي حنيفة رح لا يحجر لان السفه لما كان سفهاً ومكابرة وتركاً للواجب
عن علم اي صادراً عن علم ومعرفة لم يكن سبباً للنظر وما ذكر من النظر
حقاً له فذلك جائز لا واجب كما ذكر في صاحب الكبيرة وانما يحسن اي
حجر السفيه بطريق النظر اذا لم يتضمن ضرراً فوقه وهو اهدار اهليته
والعبارة والاهلية نعمة اصلية واليد زائدة فيبطل قياس الحجر
على منع المال ثم اذا كان الحجر بطريق النظر اي عند ابي يوسف ومحمد
رحمهما الله يلحق في كل حكم اي من كان في الحاجة اليه نظراً من الصبي والمريض
والمكره المحجور بسبب السفه عندهما ان ولدت جاريته فادعاه يثبت
نسبه منه وكان الولد حراً لا سبيل عليه والجارية ام ولد له وان مات كانت حرة
لان توفير النظر كان في الحاجة بالمصلح في حكم الاستيلاد فانه يحتاج الى
ذلك لابقاء نسله وصيانة مائه ويلحق في هذا الحكم بالمريض فان المريض
المديون اذا ادعى نسب ولد جاريته يكون في ذلك كالصحيح حتى يعتق
من جميع ماله بموته ولا تسعى هي ولا ولدها لان حاجته مقدمة على
حق غرمائه ولو اشترى هذا المحجور عليه ابنه وهو معروف وقبضه كان
شراه فاسداً ويعتق الغلام حين قبضه ويجعل في هذا الحكم بمنزلة الشراء

المكره

فيثبت له الملك بالقبض فالتزام الثمن والقيمة بالعقد منه غير صحيح لما في ذلك من
الضرر عليه فهو في هذا الحكم ملحق بالصبي واذا لم يجب على المحجور شي لا يسلم له
ايضا شي من سعايته فيكون السعاية الواجبة على العبد للبايع و
هذا الحجر عندهما اي الحجر المختلف فيه الذي هو بطريق النظر انواع اما
بسبب السفه فيحجر بنفسه اي بنفس السفه بلا احتياج الى حجر القاضي عند
محمد ره ويحجر القاضي عند ابي يوسف ره واما بسبب الدين بان يخاف ان
ان يلجى امواله التلجئة هي المواضعة المذكورة مفصلة ببيع او اقرار
فيحجر على ان لا يصح تصرفه الا مع الغرماء وان لم يكن سفيها متصل بما قبله
وهو قوله فيحجر واما بان لا يمتنع عن بيع ماله لقضاء الديون فيبيع القاضي
فهذا اضرب حجر ومنها السفر وهو خروج مديد لا ينافي الاهلية ولا شيئا
من الاحكام لكنه من اسباب التخفيف بنفسه لانه من اسباب المشقة بخلاف
المرض لان بعضه يضره الصوم وبعضه لا واختلفوا في الصلوة فعند
الشافعي ره القصر رخصة وعندنا اسقاط لقول عائشة رض فرضت
الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر ولان
حد النفل فيه تصدق على الركعتين الساقطتين ولتسمية الصدقة و
لعدم افادة التخيير على ما مر اي في فصل العزيمة والرخصة وانما يثبت
هذا الحكم اي القصر بالسفر اذا اتصل بسبب الوجوب اي اذا اتصل
السفر بسبب الوجوب وهو الوقت فيثبت القصر في الاداء اما
اذا لم يتصل بسبب الوجوب بل اتصل بحال القضاء لا يجوز القصر
ولما كان السفر بالاختيار قيل اذا شرع المسافر في صوم رمضان
لا يحل له الفطر بخلاف المريض لكن اذا افطر شبهة في الكفارة واذا

بعض اليوم سافر

سافر الصائم لا يفطر بخلاف ما اذا مرض لكن ان افطر لا كفارة عليه
اي الصائم المقيم اذا سافر وافطر لا يجب عليه الكفارة واذا افطر ثم
سافر لم يسقط اي الكفارة بخلاف ما اذا مرض والفرق بينهما ان
الصحيح اذا افطر حكمنا عليه بوجوب الكفارة لكن اذا مرض في هذا
اليوم فيسقط الكفارة لانه تبين بعروض المرض ان الصوم لم يكن
واجبا عليه في هذا اليوم بخلاف عروض السفر فانه امر اختياري و
المرض ضروري واحكام السفر يثبت بالخروج بالسنة المشهورة وان
لم يتم السفر عليه والسنة المشهورة ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
والصحابة رضي الله عنهم انهم ترخصوا برخص المسافر بمجاوزتهم العمران
والقياس ان لا يثبت القصر الا بعد مضي مدة السفر لان حكم العلة
لا يثبت قبلها لكن ترك القياس بما روينا اذا نوى الاقامة قبل
الثلاثة يصح النية وان كان في غير موضع الاقامة وان نواها بعد الثلاثة
يشترط موضع الاقامة لان الاول دفع اي نية الاقامة قبل ثلثة ايام
منع للسفر وهذا رفع اي نية الاقامة بعد ثلثة ايام رفع للسفر والمنع
اسهل من الرفع وسفر المعصية يوجب الرخصة وقد مر اي في فصل
النهي على ان المعصية منفصلة عنه فان البغي وقطع الطريق والتمرد
معصية وان كانت في المصر والرجل قد يخرج غازيا ثم يستقبله عير فيقطع
عليهم فصار النهي على هذا السفر لمعنى في غيره من كل وجه بخلاف السكر
لانه عصيان بعينه فلا يثبت بالسكر الا ما الرخص المنوطة بزوال
العقل وقوله تع غير باغ ولا عاد اي فاكل غير طالب ولا متجاوز حد
سد الرمق فقد تمسك به الشافعي ره على عدم الرخصة لمن سافر سفر المعصية

فجعل قوله تع غير باغ حالا من قوله فمن اضطر ونحن نقول لابد من تقدير
قوله فاكل ثم نجعل غير باغ حالا من الكل فمعناه غير طالب للميتة قصداً
اليها ولا اكل الميتة تلذذاً او اقتضاءً للشهوة بل ياكلها دافعاً
للضرورة ولا عادٍ حد ما يسد جوعته او لا يبغي اي لا يتجاوز حد سد رمقه
الرمق ولا يعدو اي لا يدخر فيها لجوعة اخرى ومنها الخطاء وهو ان
يفعل فعلاً من غير ان يقصد قصداً تاماً كما اذا رمى الى الصيد فاصاب
انساناً فانه قصد الرمي لكن لم يقصد به الانسان فوجد قصد غير تام
وهو يصلح عذراً في سقوط حق الله تع اذا حصل عن اجتهاد ويصلح
شبهة في العقوبة حتى لا ياثم اثم القتل ولا يواخذ بحدٍ او قصاصٍ لانه
جزاء كامل فلا يجب على المعذور وليس بعذرٍ في حقوق العباد حتى
يجب ضمان العدوان لانه جزاء مالٍ لا جزاء فعلٍ ويصلح اي الخطاء
مخففاً فيه كما ذكر في المتن لانه جزاء مالٍ ويوجب الكفارة اذ لا ينفك
عن ضرب تقصير فيصلح سبباً لما هو داير بين العبادة والعقوبة اذ
هو جزاء قاصر الضمير يرجع الى ما هو داير والمراد به الكفارة ويقع
طلاقه عندنا لا عند الشافعي رح لعدم الاختيار فصار كالنائم ولنا
ان دوام العمل بالعقل بلا سهو وغفلة امر لا يوقف عليه الا بحرج فاقيم
البلوغ مقامه لا مقام اليقظة والرضى فيما يبتني عليهما كالبيع اذ لا حرج
في دركهما تقريره ان الاصل ان لا يعتبر الا عمال الاقوال تكون صادرة
عن العاقل بلا سهو وغفلة اما اذا كانت صادرة عن سهو وغفلة
يجب ان لا يعتبر ولا يواخذ انسان بها لقوله تع ربنا لا تواخذنا ان
نسينا او اخطانا ولان السهو والغفلة مركوز ان في الانسان فيكون نافا

عذرا

محققاً لما هو صلة تقابل بمال ولو وجبت بالفعل لكان دية وانما قال هذا لان ما يجب بسبب القتل لا يكون للخطاء

بل الاستحقاق

عذراً لكن هذا امر لا يوقف عليه الا بالحرج فاقمنا البلوغ مقام التمييز ودوام العقل
من غير سهو وغفلة اقامة الدليل مقام المدلول فان السهو والغفلة انما يعرضان
لنقصان العقل فاذا كمل العقل لكثرة التجارب عند البلوغ لا يقع السهو
والغفلة الا نادراً وكل فعل صدر عن العاقل البالغ اعتبر في جميع الاوقات
صادراً عن العقل بلا سهو وغفلة ولم يعتبر انه ربما يسهو في وقت ما هذا
معنى قوله ان دوام العمل بالعقل الخ واما لم نقم البلوغ مقام اليقظة حتى
ابطلنا عبارات النائم وكذا لم نقم البلوغ مقام الرضا في التصرفات
المبنية على الرضا كالبيع ونحوه اذ لا حرج في درك اليقظة والرضا ولا احتياج
الى اقامة الدليل مقامهما فان الاصل ان الامور الخفية التي يتعذر الوقوف
عليها نقيم ما هو دليل عليها مقامها كالسفر مقام المشقة اما الامور الظاهرة
فلا وانما ذكر اليقظة والرضى دفعاً لشبهة الشافعي رح فانه قال لو قام
البلوغ مقام اعتدال العقل لوقع طلاق النائم ولقام البلوغ مقام الرضا
فيما يعتمد على الرضا ثم عطف على قوله ويقع طلاقه قوله واذا اجرى البيع على
لسانه اي لسان الخاطي خطاءً وصدقه خصمه يكون كبيع المكره واما
الذي من غيره فالاكراه هذا هو القسم الثاني من العوارض المكتسبة و
هو اما ملجئٌ بان يكون بفوت النفس او العضو وهذا معدم للرضا مفسد
للاختيار واما غير ملجئٍ بان يكون بحبسٍ او قيدٍ او ضربٍ وهذا معدم للرضا
غير مفسد للاختيار والاكراه لا ينافي الاهلية ولا الخطاب لان المكره
عليه اما فرض كما اذا اكره على شرب الخمر بالقتل او مباح كما اذا اكره على
الافطار في نهار رمضان او مرخص كما اذا اكره على اجراء كلمة الكفر
او حرام كما اذا اكره على قتل مسلم بغير حقٍ حتى يوجر مرة ويأثم اخرى ولا الاختيار

الفضل

ثم نوع على ذلك الفعل ... [illegible] كالاكره بالقتل على ... [illegible]
كالاكراه على قتل ... [illegible] وحرام ... [illegible]
علی الغیر ... [illegible] والاثم ... [illegible]
والنساء ... [illegible]
نقص ... [illegible]

من العوارض المكتسبة في غيره

اى لا ينافى الاختيار لانه حمل على اختيار الاهون واصل الشافعى رح
فى ذلك ان الاكراه بغير حق ان كان عذرا شرعيا يقطع الحكم عن فعل
الفاعل لعدم اختياره الاكراه عند الشافعى رح اما ان يكون بحق كالاكراه
على الاسلام واما بغير حق ثم هذا اما ان يكون عذرا واما ان لا يكون و
اعلم انى اقحمت لفظ الفاعل مقام المكره بالفتح ولفظ الحامل مقام
المكره بالكسر لئلا يشتبه الفتح بالكسر والعصمة يقتضى دفع الضرر بدون رضاه
اى رضاء الفاعل ثم امكن نسبة الفعل الى الحامل ينسب اليه والا يبطل
فيبطل الاقوال كلها لان نسبة الاقوال الى غير المتكلم باطل لان الانسان
لا يتكلم بلسان غيره ويضمن الحامل الاموال اى اذا اكره على اتلاف
مال الغير لان نسبة الاتلاف الى الحامل ممكن فيجعل الفاعل آلة للحامل و
ان لم يكن عذرا لا يقطع اى الحكم عن فعل الفاعل فيحد الزانى ويقتص
القاتل المكره حينئذ وانما يقتص الحامل بالتسبيب جواب اشكال وهو انه
لما لم يقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل فيكون الفاعل هو القاتل فيجب
ان يقتص الحامل لكن القصاص يجب عليهما عند الشافعى رح فاجاب
بان الحامل انما يقتص بالتسبيب وان كان الاكراه حقا لا يقطع ايضا اى
الحكم عن فعل الفاعل فيصح اسلام الحربى وبيع المديون ماله لقضاء الديون
وطلاق المولى بعد المدة بالاكراه يتعلق بما ذكر وهو اسلام الحربى و
طلاق المولى وبيع المديون ماله وهو مذهب الشافعى رح اى الزوج مجبر
على الطلاق بعد مدة الايلاء لا اسلام الذمى به اى بالاكراه لان اكراه
الذمى على الاسلام ليس بحق فيبطل لما ذكرنا انه يبطل الاقوال كلها والاكراه
بالقتل والحبس عنده سواء واصلنا ان الاكراه الملجى لما افسد الاختيار

وهو لا يقتص م

فان

فان عارض هذا الاختيار اختيار صحيح وهو اختيار الحامل يصير
اختيار الفاعل كالمعدوم وهذا اى صيرورة اختيار الفاعل كالمعدوم دم
لا يكون الا بان يصير الفاعل آلة للحامل فان احتمل ذلك اى كونه آلة
له نسب الى الحامل والا اى وان لم يكن يحتمل كون الفاعل آلة للحامل
يبقى منسوبا الى الفاعل فالاقوال كلها لا يحتمل ذلك اى كون الفاعل
آلة للحامل لما ذكرنا ان التكلم بلسان الغير ممتنع فان كانت اى الاقوال مما
لا ينفسخ ولا يتوقف على الاختيار كالطلاق والعتاق تنفذ لانها اى الاقوال
التى لا تنفسخ تنفذ مع الهزل وهو ينافى الاختيار والرضا بالحكم ومع خيار
الشرط عطف على قوله مع الهزل وهو ينافى الاختيار اصلا اى
ينافى اختيار الحكم اصلا اما اختيار السبب فحاصل فى الخيار فكذا فى
تنفذ بالاكراه اى الاقوال التى لا ينفسخ بالاكراه وهو يفسد الاختيار
اولى وجه الاولوية ان فى الهزل اختيار المباشرة والرضا بها ثابتان
لكن اختيار الحكم والرضا به منتفيان اما الاكراه فالرضا بالسبب
والحكم منتف فيه اما اختيار السبب فحاصل فى الاكراه مع الفساد فان
كان الطلاق والعتاق واقعين فى الهزل مع عدم اختيار الحكم والرضا
به فوقوعهما فى الاكراه مع فساد الاختيار اولى هذا ما قالوا ولكن
يرد عليه ان اختيار السبب والرضا به حاصل فى الهزل بدون الفساد
اما فى الاكراه فلا رضا بالسبب اصلا واختيار السبب موجود مع
الفساد فلا يلزم من الوقوع فى الهزل الوقوع فى الاكراه واذا اتصل
بقبول المال اى اذا اتصل الاكراه بقبول المال فى الطلاق يقع الطلاق
بلا مال لانه اى الاكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم فكان المال لم يوجد

فلم يتوقف الطلاق عليه اى على المال كما فى خلع الصغيرة فانه يقع على الطلاق
بلا مال بخلاف الهزل اما عند ابى حنيفة رح فلان الرضا بالسبب ثابت اى
فى الهزل دون الحكم فيصح ايجاب المال فيتوقف الطلاق عليه اى على المال فى
الخلع بطريق الهزل كما فى خيار الشرط فى جانبها اى فاذا خالعها بشرط الخيار
لها يتوقف الطلاق على قبولها المال وانما قال فى جانبها لان شرط الخيار
فى جانب الزوج لا يصح فى الخلع بلا عوض لان الخلع يمين فى حقه معاوضة فى حقها
واما عندهما فالهزل لا يؤثر فى بدل الخلع فيجب فى ان كانت كما يفسخ ويتوقف
على الرضا كالبيع والاجارة تقدم والتلجئة وغيره هنا سواء وكذا الاقارير
كلها تبطل بالاكراه لقيام الدليل لعدم الرضا على عدم المخبر به والافعال منها ما لا يحتمل ذلك
اى كون الفاعل آلة لغيره كالاكل والشرب فى الزنا فيقتصر على الفاعل
ومنها ما يحتمل فان لزم من جعله آلة تبديل محل الجناية تقتصر عليه ايضا لان
فى تبديل المحل مخالفة لما حمل وفيه بطلان الاكراه كاكراه المحرم على قتل الصيد
لانه انما حمله على الجناية على احرامه ولو جعل آلة يصير المحل احرام الحامل وكما
اكره على البيع والتسليم فالتسليم يقتصر عليه لانه اكرهه على تسليم المبيع ولو جعل
آلة يصير تسليم المغصوب وتبديل ذات الفعل ايضا فان البيع يصير غصبا وبتبدله
والاعتاق وان كان لا يحتمل ذلك اى لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل
لانه من الاقوال لكن الاتلاف فعل يحتمله فالحاصل ان الاعتاق تصرف قولى
لكنه اتلاف ففى المعنى الاول لم يجعل آلة له فيعتق على الفاعل وفى المعنى الثانى
وهو الاتلاف يجعل آلة فيضمن الحامل فهذا معنى قوله لكن الاتلاف فعل
يحتمله فينتقل الى الحامل فيضمن ويكون الولاء للفاعل لانه من حيث انه اعتاق
يقتصر على الفاعل وان لم يلزم منه التبديل اى وان لم يلزم من جعله آلة تبديل محل

الجناية

الجناية يجعل آلة كاتلاف المال والنفس فيصير كانه ضربه عليه واتلفه فيخرج الفاعل
من البين فيضاف الى الحامل ابتداء فموجب الجناية عليه فقط اى على الحامل
فان كان عمدا يقتص هو فقط لكن فى الاثم لا يمكن جعله آلة لانه اكرهه
بالجناية على دينه ولو جعل آلة لتبديل محل الجناية فيأثم كل منهما والحرمات
انواع حرمة لا تسقط ولا تدخلها الرخصة كالقتل والجرح والزنا لان
دليل الرخصة خوف الهلاك وههنا ذلك سواء اى القاتل والمقتول واذا
كانا سواء لا يحل للفاعل قتل غيره لتخليص نفسه وكذا جرح الغير اى اذا
اكره على جرح الغير بالقتل لا يحل له الجرح لا جرح نفسه حتى لو اكره على قطع
يده بالقتل حل له لان حرمة نفسه فوق حرمة يده ولا كذلك بالنسبة
الى الغير والزنا قتل معنى فان ولد الزنا بمنزلة الهالك فانقطاع نسبه
عن الغير هلاك فان اكره على الزنا لا يحل الزنا وحرمة تسقط كالميتة و
الخمر والخنزير فالاكراه الملجئ يبيحها لان الاستثناء من الحرمة حل وهو قوله تع
وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه حتى ان امتنع اثم
لا غير الملجئ اى لا يبيحها غير الملجئ لعدم الضرورة وحرمة لا تسقط لكن تحتمل
الرخصة وهى اما فى حقوق الله تع التى لا تحتمل السقوط كاجراء كلمة
الكفر فان الايمان لا يحتمل السقوط ابدا واما فى حقوقه التى تحتمل السقوط
فى الجملة كالصلوة فيرخص بالملجئ وان صبر صار شهيدا وقد مر فى فصل كالعبادات
الرخصة وزنا المراة من هذا القسم اذ ليس فيه معنى قطع النسب
بخلاف زناه اى اذا اكرهت المراة على الزنا بالملجئ رخص لها فان
حرمة الزنا عليها حق الله وليس من باب الاكراه على قتل النفس اذ فى زنا
المراة ليس قطع النسب اذ لا نسب من المراة فلا يكون بمنزلة قطع النفس

قتل

168 varak

بخلاف الرجل فانه بمنزلة القتل لانه قطع النسب ولما رخص زناها بالملجي لا بالملجي
بغير الملجي للشبهة ويحد هو اي اذا اكرهت المراة على الزنا بالملجي يكون زناها
مرخصا فينبغي انها ان زنت بالاكراه بغير الملجي يكون في زناها شبهة الرخصة
فلا تحد لما ان الرجل فزناه لا يرخص بالملجي فاذا اتى بغير الملجي يحد لعدم
شبهة الرخصة واما في حقوق العباد كاتلاف مال المسلم وحكمه حكم
اخويه اي في انه رخص بالملجي وان صبر صار شهيدا والمراد
باخويه حرمة لا تحتمل السقوط وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط
وهنا حق الله تعالى ويجب الضمان لوجود العصمة والله تعالى اعلم

تم الكتاب الشريف بعون الملك اللطيف
على يد العبد الضعيف حسن بن حسن النحيف +
احسن الله له ولوالديه في الدنيا وفي يوم التشريف
والصلوة على سيدنا محمد وعلى اله واصحابه الظريف
تاريخه من هجرة النبوية عليه الصلوة التعريف عام سبع واربعون في القعدة
خدايش حفظ دارد از تغاييب كه او خواند دعايي بهر كاتب

Süleymaniye U. Kütüphanesi
Kısmı Erzincan
38
Eski Kayıt No. 2955